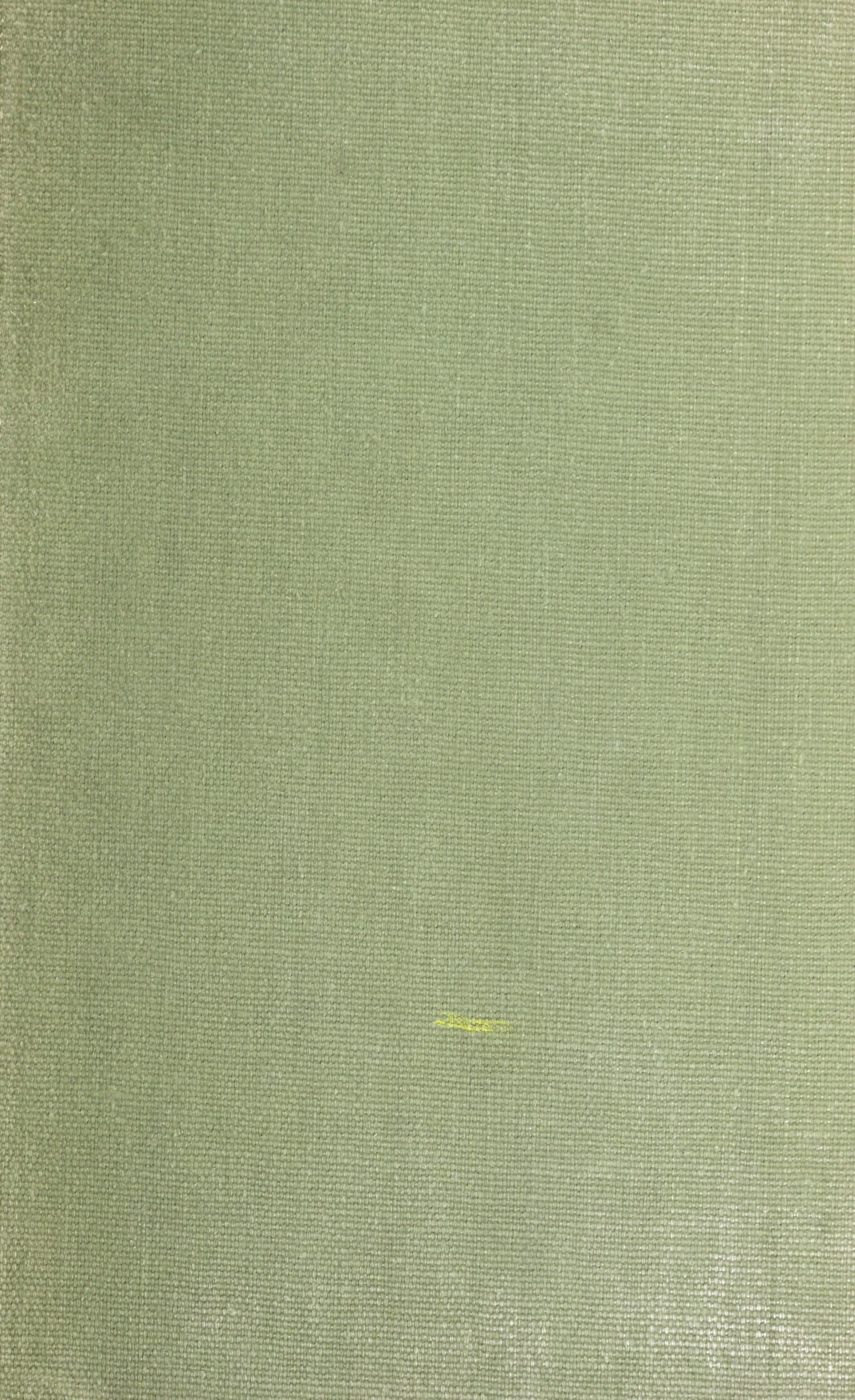
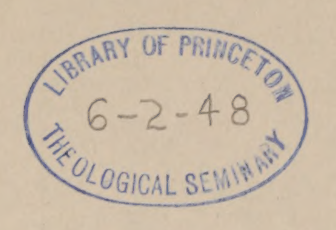






ASOCIACIÓN ESPAÑOLA PARA EL PROGRESO DE LAS CIENCIAS

HISTORIA
DE LA
FILOSOFIA ESPAÑOLA

FILOSOFIA CRISTIANA
DE LOS
SIGLOS XIII AL XV

POR

TOMÁS CARRERAS Y ARTAU
CATEDRÁTICO DE LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA

JOAQUÍN CARRERAS Y ARTAU
CATEDRÁTICO DEL INSTITUTO DE 2.ª ENSEÑANZA «BALMES» DE BARCELONA

OBRA LAUREADA POR LA ASOCIACIÓN CON EL PREMIO MORET

TOMO I



DOMICILIO SOCIAL:
REAL ACADEMIA DE CIENCIAS EXACTAS, FÍSICAS Y NATURALES
Valverde, 24.—Teléfono 12529
MADRID
1939
AÑO DE LA VICTORIA

C. BERMEJO, IMPRESOR.—STMA. TRINIDAD, 7.—TELEFONO 31199.—MADRID

La Asociación Española para el Progreso de las Ciencias anunció, en 1929, un *Concurso en homenaje y estímulo de la ciencia española* para la adjudicación de cinco premios fundados y costeados por su Presidente, Excmo. Sr. Vizconde de Eza, a otros tantos estudios que continuasen la Historia de la Filosofía Española, comenzada por D. Adolfo Bonilla y Sanmartín. El importe de cada premio era de veinte mil pesetas, más cinco mil para la publicación.

La presente obra obtuvo el *Premio Moret*, primero adjudicado del concurso, en virtud de fallo unánime emitido por el Jurado Calificador en febrero de 1935.

La Sociedad Española para el Fomento de las Ciencias [illegible], en [illegible] de [illegible] desarrollo y adelanto de la ciencia española para la organización de cinco grupos [illegible] y [illegible] por su Presidente, [illegible] á otros cinco [illegible] [illegible] de [illegible] [illegible] [illegible] que [illegible] [illegible] á cada [illegible] de [illegible] del [illegible] para la publicación.

La [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] por el [illegible] [illegible] de [illegible] de [illegible].

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Tras un intervalo de veinticuatro años se reanuda, con el presente volumen, la publicación de la *Historia de la Filosofía Española,* comenzada en 1908 por el Dr. Adolfo Bonilla y Sanmartín y detenida en el segundo tomo, aparecido en 1911, a causa de la temprana muerte del ilustre profesor. El asunto de este tomo se contrae a la filosofía cristiana que se desarrolla en España durante los siglos XIII, XIV y XV; y el plan se ajusta, en sus líneas generales, al trazado antaño por el doctor Bonilla y propuesto después como pauta en el concurso en el que esta obra ha sido premiada, si bien la concepción de los autores respecto a la distribución de las materias, a la ponderación y conexiones de las escuelas y, sobre todo, a la valoración y sentido de la filosofía cristiana en España, responde a un criterio muy diferente del que preside dicho plan.

En efecto, mientras el plan Bonilla se desenvuelve a base de un supuesto paralelismo entre las producciones literarias y las manifestaciones de la actividad filosófica, en lo cual se transparenta el intento de explicar esta actividad atendiendo preferentemente a factores nacionales, estiman los autores que la filosofía cristiana en España, durante los citados siglos, hállase condicionada, ante todo, por las circunstancias de la vida y del pensamiento europeos, y ha de ser explicada, por consiguiente, más que como una explosión del genio nacional, como la singular aportación de los pueblos hispanos a la filosofía general de Europa en dicha época.

Este modo más bien "europeo", digámoslo así, de enfocar el asunto, sobre ampliar los horizontes de la investigación, ha sugerido a los autores no sólo una presentación distinta de las figuras filosóficas que aparecen en el plan Bonilla, sino también la inclusión de otras no mencionadas en él, entre las cuales las hay tan representativas como Gonzalo de Balboa, Alvaro Pelayo y Juan Marbres, para citar sólo un pensador de cada siglo. Asimismo, ha sido revelada la existencia, a la sazón, en la península de escuelas y direcciones filosóficas importadas de

Europa, que gozaron aquí de arraigo y tuvieron valiosos adherentes. Verdad es que el conocimiento de unas y otras se debe principalmente al progreso de las investigaciones históricas acerca de la Edad Media en los últimos años, que ha logrado desenterrarlas del olvido, donde quizás yacen todavía otros notables pensadores españoles de aquellos siglos.

Expuestas las divergencias entre nuestra concepción y la que inspiró el plan Bonilla, añadiremos que hemos vaciado aquélla en una Introducción y cuatro grandes divisiones. En la Introducción se describe el ambiente cultural español del siglo XIII, dentro del cual se inicia el nuevo desarrollo filosófico; y en ella se incluye lógicamente el examen del material filosófico existente en las bibliotecas españolas medievales. El siglo XIII es tratado con la amplitud que su enorme importancia requiere, pues, además de abordarse en él el estudio monográfico de sus grandes figuras—Pedro Hispano, Ramón Martí, Arnaldo de Vilanova—, se muestra el nacimiento de corrientes o direcciones filosóficas, dentro de las cuales actúan otros pensadores de segundo orden. Cuanto a los siglos XIV y XV, son examinadas en capítulos paralelos las concepciones filosóficas de obras y autores pertenecientes a la Escolástica y las que se manifiestan a través de los productos literarios. Algo se dice también, a guisa de apéndice al estudio del pensamiento erudito, acerca de los mitos, las supersticiones y las creencias astrológicas, con el intento de revelar las concepciones populares que en ellos se encubren. Finalmente, se agrega un capítulo destinado a recoger las manifestaciones literarias—versiones e imitaciones de clásicos, principalmente—, que preludian el Renacimiento y señalan la transición a la época siguiente.

La parte más extensa de la exposición y que ocupa casi la mitad de la obra, está dedicada a Raimundo Lulio y a un primer intento de historia filosófica del lulismo. Ante la tradicional confusión reinante alrededor de esta extraordinaria figura, objeto de los más contrapuestos juicios y apasionamientos, los autores se han producido con gran libertad en la manera de situar el personaje, de valorar las diversas direcciones de su pensamiento y de enjuiciar el proceso del lulismo. Una innovación, que no somos los primeros en establecer, consiste en adoptar corrientemente la denominación de Ramón Lull, rechazando la usual castellana de Raimundo Lulio, resabio de la transcripción latina del nombre y apellido originales. Por idénticas razones, sustituímos la denominación de Raimundo Martín por la más propia de Ramón Martí.

Relegamos a los apéndices algunos índices cronológico-bibliográficos relativos a pensadores importantes, aprovechables como instrumentos de trabajo, que hubieran alargado excesivamente el texto.

Aspiramos a presentar un cuadro de la filosofía cristiana de nuestra Edad Media tan completo en sus líneas generales como permita el estado actual de los conocimientos. Pero, lejos de ofrecer como definitivo el presente ensayo, lo estimamos susceptible de revisión motivada por nuevos hallazgos bibliográficos y ulteriores y más afortunadas investigaciones. Los autores, al revisar el manuscrito, antes de darlo a la estampa, han procurado poner la obra al día; pero han usado con extrema parquedad de la benévola autorización que para ello les fué otorgada por el Jurado Calificador, ante el compromiso de no retrasar la impresión.

Hemos luchado con dificultades de información considerables, que sólo en parte hemos logrado vencer gracias a la cooperación de diversa índole recibida de numerosas personas, a todas las cuales estamos sinceramente agradecidos. Debemos mencionar especialmente al personal directivo y técnico de varias bibliotecas barcelonesas, a saber: la Biblioteca Universitaria, la Biblioteca de Cataluña, la del Colegio de Abogados, la Biblioteca Balmes y la de los PP. Capuchinos de Sarriá, a las cuales hay que añadir la de los PP. Benedictinos de Montserrat. Circunstancialmente, hemos utilizado los servicios, no menos importantes, de la Biblioteca Nacional de Madrid y de la de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central. También el Centro de Estudios Alemanes, de Barcelona, nos ha gestionado el préstamo de obras pertenecientes a la *Preussische Staatsbibliothek* de Berlín.

Queremos terminar expresando públicamente nuestro reconocimiento al ilustre prócer e insigne presidente de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, D. Luis Marichalar, Vizconde de Eza, quien con la feliz idea de los concursos anunciados—de la cual es fruto la presente obra—ha sabido crear un método para despertar energías y entusiasmos, estimular y a la par rendir culto a la investigación pura, tan llena de dificultades, y abrir nuevos cauces a la ciencia española.

Los Autores.

Barcelona, agosto de 1935.

PARTE PRIMERA

INTRODUCCION

CAPITULO I

EL AMBIENTE CULTURAL EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XIII

I

La corte real castellano-leonesa.

Los comienzos de la cultura nacional en el reinado de Fernando III.—La tradición isidoriana medieval y la versión de las *Etimologías;* el *Septenario.*—Renacimiento jurídico; el maestro Jácome de las Leyes.—Obras didáctico-morales de influencia oriental; el *Libro de la Nobleza y Lealtad* y las *Flores de Filosofía.*

Alfonso X el Sabio y el apogeo cultural del siglo XIII.—Facetas diversas en la actuación cultural de este monarca:

a) Alfonso X en relación con la cultura eclesiástico-latina de su tiempo.—Relaciones con Pedro Gallego, Pedro Hispano y los teólogos occidentales.

b) Protección al saber científico.—La segunda escuela de traductores en Toledo.—Las *Tablas Alfonsíes*, los *Libros del Saber de Astronomía* y las demás obras científicas impulsadas por Alfonso el Sabio.—Su repercusión en la cultura filosófica.

c) Florecimiento de la literatura didáctico-moral en este reinado.—Consideración especial del *Poridad de Poridades* y de *Los Bocados de Oro.*

d) La obra jurídica de Alfonso X.—Consideración especial del *Fuero Real,* del *Espéculo* y de *Las Siete Partidas.*—Valor filosófico de dichos cuerpos legales.

Sancho IV el Bravo.—El *Lapidario.*—El *Libro de los Castigos e Documentos* atribuído a este rey.—Su influencia en los Consejos del rey de Mentón, de la *Historia del Caballero Cifar,* y en otras obras del mismo género.

1. El siglo XIII se abre para la cultura europea bajo los mejores auspicios. Brotan en él los gérmenes de una nueva vida, latentes desde antiguo en su seno, bajo la fecunda influencia de hechos universales de una profunda significación. La humanidad asiste en este siglo al fracaso de las empresas religioso-militares, tan características de la primera época de la Edad Media; y la Cristiandad ahora, como antes el Islam,

se ve obligada a renunciar a la temeraria aventura de imponer su ideal en el mundo por la fuerza de las armas. A medida que se desvanece el ensueño de las Cruzadas, sobreviene en los pueblos europeos una fase de concentración espiritual que les lleva a forjar en las empresas de la cultura las nuevas armas con que conquistar la anhelada superioridad. También en este tiempo se desmorona la empresa carolingia de fundir la nueva Europa en un imperio que, bajo la égida espiritual del Papado, restaurase el poder de la Roma clásica y perpetuase su dominación en el mundo. La comunidad del sentimiento religioso salva efectivamente la unidad moral de los pueblos cristianos y aun los estrecha cada vez más en torno al Pontífice, como miembros de una gran familia; pero el vínculo político-militar se va poco a poco relajando hasta perder toda eficacia. Mientras tanto, Europa vence trabajosamente los peligros de la disgregación feudal y acaba por cristalizar en una pluralidad de núcleos políticos diversos. En vez del Imperio, surge una Etnarquía.

Cada una de las nacientes nacionalidades alienta el afán de crear su propia cultura. El cultivo literario de las lenguas vulgares, ensayado con timidez en el siglo anterior, adquiere un rápido incremento en el actual y se adueña presto de todos los géneros de la poesía; desde mediados de siglo, los romances se muestran maduros para expresar en las formas de la prosa cualesquiera producciones de la actividad didáctico-moral y jurídica. Apenas se salvan de la creciente invasión de los nuevos idiomas las altas especulaciones del espíritu, en especial la teología, la ciencia y la filosofía, que, por desarrollarse en un plano supranacional, siguen expresándose en latín hasta el fin de la Edad Media. Las fuentes básicas de las que se alimentaba esta intensa actividad espiritual de los pueblos europeos, preexistían en la cultura cristiana anterior de los tiempos de la Patrística y aun de los siguientes hasta el ciclo carolingio. El contacto con la civilización oriental había revelado además, en el siglo XII, un cúmulo de ignorados materiales del saber, y desde entonces el Occidente trabajaba afanoso en asimilárselos. Por uno y otro camino, la Europa medieval llegó a descubrir, aunque parcialmente y casi siempre de segunda mano, los tesoros de la Antigüedad clásica y, andando el tiempo, a empalmar sus originales creaciones en la gran corriente histórica de la más auténtica tradición occidental.

Las instituciones escolares resultaron pronto insuficientes para encauzar la labor de las nuevas promociones que tuvieron acceso al saber, reclutadas en buena parte en capas sociales hasta entonces ajenas a la cultura intelectual. El depósito y la transmisión de los conocimientos acumulados desbordó el recinto de los monasterios; las catedrales or-

ganizaron sus bibliotecas y ofrecieron enseñanza pública de artes y de teología al clero secular, sin excluir a los laicos. En ese movimiento de secularización y difusión del saber participaron asimismo los reyes y las municipalidades. Al propio tiempo, en algunas ciudades florecientes de Europa (París, Oxford, Bolonia, etc.) se operaba la integración de los órganos propulsores de la cultura en una vasta y poderosa institución unitaria, y así nacieron las primeras Universidades. A su vera, las Ordenes mendicantes fundaron, a partir del mismo siglo XIII, instituciones paralelas, complementarias o rivales, primer cimiento de otra poderosa organización escolar.

2. En mayor o menor medida todos los acontecimientos referidos se sucedieron o influyeron en España, y acabaron por producir en ella un brillante renacimiento cultural. Al cabo de cinco siglos de resistencia y de lucha armada sostenida sin descanso por los reinos hispano-cristianos, la dominación árabe fué reducida a términos prácticamente nulos. Las campañas de Fernando III el Santo y de Jaime I el Conquistador rescataron del poder de la morisma la casi totalidad del país. A tan halagüeño resultado contribuyó decisivamente el hecho de que la variedad peninsular se organizara bajo la hegemonía de dos robustos núcleos políticos: el castellano-leonés y el catalano-aragonés, que acertaron con frecuencia a coordinar en forma armónica sus respectivas empresas. Libre de los agobios de la invasión, la España cristiana pudo ahora entregarse a la urgente tarea de su reconstrucción interior, que se inicia en el reinado de aquellos dos monarcas con una serie de reformas de orden político, social e intelectual.

De las tres literaturas peninsulares nacidas en el siglo anterior: la gallega, la catalana y la castellana, las dos últimas se consolidan y robustecen al amparo de los sucesos políticos favorables hasta transformarse en instrumentos aptos para las varias manifestaciones del saber. La cultura latino-eclesiástica emprende, a su vez, un movimiento ascensional merced a los esfuerzos de personalidades eminentes de significación europea y a la creación de nuevos centros de enseñanza. Por otro lado, el saber oriental sigue afluyendo a raudales, traído en gran parte por los sabios musulmanes inmigrados en tierras cristianas a consecuencia de las persecuciones que origina el fanatismo y la intolerancia almohades; y de su benéfica influencia se aprovechan por igual la ciencia profana y las más elevadas especulaciones de la teología. Abierta a todos los vientos, España va atesorando copiosos materiales con los que pronto ensayará levantar el edificio de una cultura propia.

3. El eje de la profunda transformación sobrevenida en la socie-

dad española del siglo XIII, fué la realeza. De esta suprema institución política, que las circunstancias históricas del momento rodearon de prestigio, partieron estímulos no sólo para las empresas de orden guerrero, sino aun para las más delicadas iniciativas de la vida espiritual. Los monarcas de la dinastía castellano-leonesa, y lo mismo se diga de los de la Casa de Aragón, acertaron entonces a encauzar las desbordantes energías de sus pueblos respectivos hacia un ideal de reconstrucción nacional. Y no fué el menor de sus méritos el haber participado muchos de ellos personalmente en las tareas literarias y el haber impulsado iniciativas científicas de gran alcance, instaurando así una política cultural que con un gran espíritu de continuidad fué proseguida en los siglos inmediatos.

Esta política integradora y de un hondo sentido nacional la inauguró en Castilla el rey Fernando III, quien, además de un excelente guerrero, fué un gran propulsor de la cultura. Cuando a la invitación de su primo carnal Luis IX de Francia para que coadyuvara en la cruzada de Tierra Santa contestó con la conocida frase: "No faltan musulmanes en mi tierra", sentaba explícitamente una de las normas directivas de su reinado por la que, sin desvincularse de la comunidad moral que formaba la Cristiandad, reservaba para su país y para su pueblo las ventajas territoriales a obtener con sus conquistas. En el orden de la cultura, un interés análogo le llevó a reanudar la tradición isidoriana que representaba a sus ojos el momento más fecundo del pasado nacional. A iniciativa suya, comienza en su reinado la versión al romance de las *Etimologías*, la obra enciclopédica en que el ilustre prelado sevillano se esforzó en resumir el saber de su tiempo y que, al ser incorporada al acervo de la lengua vulgar, ofreció a las personas deseosas de instruirse una suma bastante completa de los conocimientos profanos y eclesiásticos. Aun suponiendo que la traducción no llegara a su fin, toda vez que el único texto conservado contiene nada más los diez primeros libros de la obra, es innegable que su divulgación debió aportar un poderoso estímulo al despertar de la cultura nacional. Los siete libros de las artes liberales constituyeron un texto clásico para iniciación escolar; los de medicina y derecho aportaron elementos de consulta a las nacientes Facultades universitarias; y el libro de cronología contribuyó a facilitar los trabajos de los historiógrafos. En especial, la redacción en vulgar de nociones y textos clásicos de derecho ayudó a perfilar el vocabulario jurídico castellano y puso una multitud

de conocimientos técnicos al alcance de cuantas personas fuesen llamadas a administrar justicia (1).

Con idéntica finalidad fué concebida por Fernando III una empresa de más altos vuelos, con la que se proponía repetir en la España del siglo XIII una hazaña similar a la realizada por San Isidoro, es decir, redactar una nueva enciclopedia de los conocimientos humanos a la altura de los tiempos. Reunió a tal objeto en su corte una comisión de sabios, que se encargó de dar cima a tan ambiciosa empresa dentro de los moldes tradicionales del *trivium* y del *quadrivium*. El *Septenario*, que así fué intitulada la obra, debía consistir en una perspectiva general de las siete artes liberales: "Onde todas estas siete cosas de las siete naturas que son dichas sabiduría, segunt dixeron los sabios, fazen venir a ome a acabamiento de todas las cosas que sabe fazer e acabar. E por ende ordenaron los sabios los siete saberes, a que llaman artes; e estas son maestrías sotiles e nobles que fallaron por saber las cosas ciertamente, e obrar dellas segunt conviniesse" (2). El texto del *Septenario*, cuya redacción fué comenzada en el reinado de Fernando III y proseguida en el reinado siguiente, apenas nos es conocido a través de los escasos fragmentos que de él se nos han conservado; pero cabe desechar, desde luego, la idea de que contenga un código legislativo. Hay, sin embargo, autores que, desconociendo su carácter enciclopédico, lo reducen a una especie de tratado político, moral y religioso. síntesis de la ciencia medieval.

4. El retorno a las grandes creaciones culturales del período visigodo se hace aún más visible en la resolución del rey Fernando, por la que la colección legislativa del Fuero Juzgo recobró su vitalidad, después de haber sido vertida al romance castellano. Las ciudades recién

(1) Sobre el manuscrito castellano de las *Etimologías*, véase la obra del P. Julián Zarco: *Catálogo de los códices castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*. I, Madrid, 1924, págs. 29-31.

Los fragmentos jurídicos del códice han sido publicados por el Prof. Román Riaza: *La versión castellana del libro V de las Etimologías de San Isidoro*. Transcripción y nota preliminar. Madrid, 1929; y en un artículo de la "Revista de Ciencias jurídicas y sociales", vol. 15, 1932, págs. 383-412.

Los fragmentos matemáticos contenidos en el libro III han sido editados por F. Vera: *San Isidoro matemático*, en la revista "Erudición ibero-ultramarina", vol. 2, 1931, páginas 1-22.

Sobre el contenido de las *Etimologías*, véase el tomo I de esta *Historia*, publicado por el Sr. Bonilla, págs. 232 y sgtes.

(2) Citado por A. Bonilla y Sanmartín: *Historia de la filosofía española*. I, Madrid, 1908, págs. 234-235. El texto del *Septenario*, inédito y aun sin estudiar, se conserva manuscrito en las Bibliotecas de El Escorial y Catedral de Toledo.

conquistadas de Córdoba y Sevilla, a las que en reinados posteriores fueron añadidas Jerez y otras, se rigieron efectivamente, por iniciativa real, con arreglo a los preceptos de aquel código. Para la cultura jurídica española del siglo XIII esta soberana disposición revistió considerable importancia, porque a su amparo revivieron en parte del territorio nacional las instituciones del derecho romano justinianeo combinadas con las del derecho visigodo. En la intención del rey era notorio el deseo de remontar a las fuentes más puras de la tradición jurídica hispana, enturbiada y desnaturalizada en unos siglos de legislación feudal, y juntamente de volver a la unidad legislativa del reino, rota en la anárquica diversidad de los fueros municipales. La tendencia unificadora condujo asimismo en este reinado a la redacción de las compilaciones legales que hoy conocemos con los nombres de *Libro de los Fueros* y *Fuero Viejo de Castilla* (3).

Paralelamente se iniciaba en la corte real el cultivo científico del derecho, que fructificó muy pronto en las primeras obras de filosofía jurídica escritas en idioma castellano. Fué ocasión para ello la educación del primogénito real, a quien Fernando III, con el propósito de adiestrarle no sólo en la profesión militar, sino también en el más difícil arte de gobernar a los pueblos, dió por ayo un notable jurisconsulto, el maestro Jácome. Un hecho al parecer tan sencillo originó, sin embargo, resonancias incalculables. Con la entrada del maestro Jácome en la corte se infiltró a la vez en las alturas del gobierno la corriente científica que Italia irradiaba desde el siglo XII por conducto de los clérigos llegados de todas las partes de Europa a estudiar en Bolonia el derecho románico y el derecho canónico. Los españoles habían afluído en abundancia (4). El mismo Jácome, aunque lego, pudo ser uno de esos escolares españoles formados en Italia, si bien, como han revelado los Sres. Ureña y Bonilla (5), es más verosímil que naciera en Italia y estudiara allí en su juventud la ciencia del derecho. En la tarea de

---

(3) J. Beneyto Pérez: *Fuentes de Derecho Histórico Español: Ensayos*. Barcelona. Librería Bosch, 1931; págs. 125-127.

(4) J. Beneyto Pérez: *La tradición española en Bolonia*, artículo en "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos", año 1929.

Para los estudiantes de la Confederación catalano-aragonesa, véase el estudio de J. Miret y Sans: *Escolars catalans al estudi de Bolonia en la XIII centuria*, inserto en el "Boletín de la R. Academia de Buenas Letras de Barcelona", tomo 8, julio-septiembre de 1915, págs. 137-155: al grupo de los estudiantes catalanes de derecho pertenecía San Ramón de Peñafort.

(5) Estudio preliminar a las *Obras del Maestro Jacobo de las Leyes*, publicadas por R. de Ureña y A. Bonilla Sanmartín; Madrid, Editorial Reus, 1924.

instruir a su real discípulo, el futuro legislador de las Partidas, concibió el maestro Jácome la idea de dedicarle un libro "por que podiessedes aver alguna carrera ordenada para entender et para delibrar estos pleytos, segundo las leys de los sabios". Las "leyes de los sabios" eran, para un jurisconsulto del siglo XIII, las constituciones contenidas en los códigos de derecho romano, con sus aclaraciones de la Glosa. Las *Flores de Derecho,* pues, que así intituló el maestro Jácome su obra, aun siendo un compendio de derecho procesal, lo mismo que sus otras obras conocidas (6), declaraban explícitamente la inspiración de su autor en la corriente científica romanista. La influencia extraordinaria ejercida por tan notable jurisconsulto se revela en la actividad jurídica excepcional de Alfonso X, en la incorporación de algunos textos tomados de las *Flores de Derecho* al cuerpo de las Partidas y, también, en las traducciones al portugués y al catalán de las *Flores* y de alguna otra obra del maestro Jácome, aparte los plagios y las glosas a las mismas escritas en los siglos XIII y XIV.

5. Finalmente, en este mismo reinado de Fernando III aparecen las primeras muestras de la literatura filosófica en lengua vulgar, a imitación de modelos orientales. Pertenecen al género didáctico-moral y están redactadas en forma sentenciosa, la más a propósito para instruir a gentes rudas en sus deberes tanto públicos como privados; por esto, han sido bautizadas acertadamente con el nombre de "catecismos político-morales". Los más antiguos son el *Tratado de la Nobleza y Lealtad* y las *Flores de Filosofía.* El primero se denomina usualmente *Libro de los doce Sabios* (7), porque finge en su comienzo una asamblea de doce sabios, "algunos dellos grandes filósofos, e otros dellos de santa vida", convocada para redactarlo. La ficción es típicamente oriental, y el mismo origen tienen probablemente la mayoría de los materiales utilizados en el cuerpo de la obra; pero algunas ideas y expresiones netamente cristianas inducen a asignarle autor español. Después de atribuir a los doce sabios otras tantas definiciones de algunas virtudes y

---

(6) Además de las *Flores de Derecho,* conocemos de él un *Doctrinal de pleitos,* que compuso para Bonajunta, su hijo, y una *Suma de los nueve tiempos de los pleitos,* aparte una breve exégesis a una ley de las Partidas, todas las cuales fueron editadas por los señores Ureña y Bonilla en el volumen citado.

(7) Esta curiosa obra, de la que se conservan manuscritos en la Biblioteca de El Escorial y en la del Palacio Nacional de Madrid, fué impresa en Valladolid el año 1500. Fué reeditada en las *Memorias para la vida del santo rey Fernando III* del pseudónimo P. A. M. Burriel publicadas en Madrid, 1800, págs. 188-206; y de ellas extrajo fragmentos el Sr. M. Lafuente para insertarlos en Apéndice a su *Historia de España,* Madrid, 1851, tomo V, págs. 485-494.

vicios (lealtad, codicia, etc.), expone por piezas menudas las cualidades indispensables a la persona del rey y los deberes inherentes al ejercicio de la realeza. Pecaría de temerario el intento de reducir a cuerpo de doctrina el amasijo incoherente de definiciones nada más literarias ("lealtanza es prado fermoso e verdura sin sequedad", dice, por ejemplo, uno de los sabios) y de máximas triviales con las que se entreteje el texto del libro. Pero queremos subrayar la fuerza evocadora y el sabor de época que se encierra en algunos de sus capítulos. Así en uno de ellos, el tercero, se asigna un fundamento racional a la institución de la monarquía hereditaria, al exigir que el rey nazca de sangre real, pues "... non seria cosa complidera nin razonable que el menor rigiese al mayor, nin el siervo al sennor. Et mas razon es que el grado dependa de la persona, que la persona del grado..." Mayor interés ofrecen todavía los capítulos XXVI y XXVII, que desarrollan una teoría moral del conquistador cristiano: "Sennor conquistador, si quieres ganar otras tierras e comarcas e las conquistar, tu deseo es amochiguar la ley de Dios e le seguir e fazer plazer, e dexar al mundo alguna buena memoria e nombradia..." Una vida justa y cristiana aparece condición obligada en el rey para alcanzar el favor de Dios en la conquista: "... primeramiente ante de todas las cosas pon tus fechos en Dios, e en la su gloriosa Madre, e encomiendate a el, que a el se debe la paz de la tierra, e todos los malos sojuzga, e el es sennor de las batallas, e siempre crescerá tu nombre, e tu estado irá adelante en todos tiempos. E lo segundo ordena toda la tierra e sennorio a toda buena ordenanza e justicia... Et lo tercero tu entencion sea mas de acrecer la ley de Dios que non por aver las glorias mundanales..." Ese florilegio moral para la educación de un rey guerrero constituye una magnífica muestra de la rudeza de las costumbres en los tiempos y en los hombres para los que fué escrito. Adviértese al rey que no desprecie el consejo de los simples, "... que muchas veces embia Dios sus gracias en personas que non se podria pensar..."; y se le pide alguna reflexión en sus actos, "... salvo cuando vieres tus enemigos delante ty, que aqui non hay que pensar, salvo ferir reciamente, e pasar adelante..." Otorga a la voz del rey, y por analogía a su nombre o fama, una virtualidad casi mágica: "... la tu voz empavoresca el tu pueblo, e sea el tu nombre temido, e con esto empavorescerán los tus enemigos, e la meitad de tu conquista tienes fecha...; ... los que conquistaron mucho, asi Alexandre como todos los otros, más conquistó su voz e su temor que los golpes de sus espadas".

Una producción más culta, pero menos fresca y espontánea, del mis-

mo género encontramos en las *Flores de Filosofía* (8), cuyos 38 capítulos se dice en el prólogo compuestos por una asamblea de 37 sabios juntamente con Séneca, que habría acabado la obra. En medio de tanta ficción resulta siquiera verdad que en esa "guirnalda filosófica, cuya trama forman las reglas del bien vivir", como la ha definido H. Knust, se contiene un gran fondo de moral estoica, apenas velado por algunas escasas máximas de espíritu cristiano. La exaltación de la nobleza como virtud cardinal que resume las demás, de la justicia como la virtud del rey por antonomasia, de la ley como el mejor bien del pueblo, de la mesura en que toda virtud ha de inspirarse, del saber o conocimiento que ha de iluminar las acciones, son tópicos que campean por doquier en el libro. Una idéntica significación descúbrese en la doctrina de "commo la voluntad es enemiga del omme" (cap. XXXVII), que se expone a continuación de una apología del saber. Ese conjunto de máximas y sentencias, dispuesto con mucha mayor arte que el *Libro de los Doce Sabios,* constituye un código moral valedero ya no sólo para el rey, sino en general para todo hombre, que con bello ropaje literario cumple su finalidad instructiva y vulgarizadora de una doctrina ciertamente elevada, aunque nada original ni sistemática. Amador de los Ríos afirma que Fernando III mandó componer el *Libro de los Doce Sabios* y las *Flores de Filosofía* para la educación de su hijo Alfonso; si tal suposición, difícil hoy de comprobar, resultase verdadera, estas obras habrían desempeñado en la formación del Rey Sabio un papel análogo al de las *Flores de Derecho,* y quedaría con ello revelado en buena parte el secreto del caso maravilloso de este monarca, sin par en la historia de la cultura castellana.

6. Alfonso el Sabio continúa y amplifica las empresas culturales de su padre, de quien parece haber seguido las inspiraciones, lo mismo al promover la continuación del *Septenario* y del *Libro de la Nobleza y Lealtad,* que al ordenar la redacción del código de *Las Siete Partidas* según un proyecto acariciado por Fernando III (9). Pero, ya en vida de éste, inicia por su cuenta nuevas corrientes culturales encaminadas a establecer un estrecho contacto con el saber oriental. Su prolongada

---

(8) Las ha editado H. Knust en *Dos obras didácticas y dos leyendas,* tomo XVII de los publicados por la "Sociedad de Bibliófilos españoles", Madrid, 1878, págs. 11-83.

El mismo autor había ya publicado anteriormente un estudio literario del manuscrito, existente en la Biblioteca Nacional, en el "Jahrbuch für romanische und englische Litteratur", tomo X, 1869, págs. 45-55.

(9) "... el muy noble e bienauenturado rey D. Fernando nuestro padre... lo quisiera fazer si más biuiera, e mando a Nos que lo fiziesemos...", dice D. Alfonso en el prólogo a *Las Siete Partidas.*

permanencia en Murcia, que había reconquistado del poder de los moros y de cuyo territorio su padre le había conferido el gobierno, le deparó la ocasión de conocer y tratar numerosos sabios musulmanes residentes en las ciudades andaluzas. Uno de ellos, Mohamed el Ricotí, despertó su admiración y obtuvo que le organizase una escuela, a la que afluyeron por igual escolares castellanos, judíos y moros, y donde fueron usados a la vez el árabe, el hebreo, el latín y el romance. Esos contactos culturales habían de dar muy pronto sazonados frutos.

El reinado de Alfonso X señala, en efecto, un momento de singular esplendor en la cultura de Castilla. En las *Cantigas,* la lengua gallega y la música popular llegan a expresar acentos líricos de una gran belleza. Aparece la historiografía en la lengua nacional, y en madura prosa castellana son esbozadas por iniciativa del rey una historia de España y una historia universal. Se intensifica el cultivo de los demás géneros en prosa, que florecen en obras originales y en traducciones del árabe. Aparte estos aspectos puramente literarios, en los que no podemos detenernos, Alfonso favoreció multitud de otras tareas culturales que importa enumerar, siquiera sea brevemente.

La cultura eclesiástico-latina recibe en tiempos del Rey Sabio un formidable impulso con la creación de nuevas Universidades en Sevilla y en Valladolid y la reorganización de la de Salamanca, que abre el camino a su período de esplendor. Paralelamente, un buen número de estudiantes españoles afluye a las más afamadas Universidades europeas; un infante de Castilla, tal vez el quinto de los hermanos de Alfonso, seguía por estos años en París las lecciones universitarias de Alberto de Colonia, y hasta le regaló una concha de mucha rareza que el gran naturalista apreció como un magnífico ejemplar (10). En cambio, un ilustre extranjero, a quien se suele considerar maestro, o por lo menos guía espiritual, del Dante, el italiano Brunetto Latini, aprovechaba su estancia en España a título de embajador acreditado cerca de Alfonso X para trabar relación en Sevilla y en Toledo con sabios musulmanes y judíos y cosechar abundantes materiales con destino a su enciclopedia del *Tesoro,* que tanta fama había de valerle en la cultura occidental (11). Por su lado, el rey mantenía relaciones literarias

(10) Según testimonio del mismo Alberto en su *Comentario al libro de los Meteoros,* II, tract. 3, c. 1: "... cum essem Parisiis de numero doctorum et grege, contigit advenire ad studium filium regis Castellae...". Tomo esta cita de un artículo del P. Beltrán de Heredia, publicado en "La Ciencia Tomista", t. 34, 1926, págs. 360-361.

(11) G. Sarton: *Introduction to the history of science,* vol. II, part. II, London, 1931, págs. 926-7.

con eminentes personalidades eclesiásticas, como el lisboeta Pedro Hispano, más tarde Papa con el nombre de Juan XXI (12); y confesores suyos fueron el franciscano Pedro Gallego, nombrado a propuesta suya obispo de Cartagena a raíz de la conquista del reino de Murcia, y el teólogo e historiador Juan Gil de Zamora, autor asimismo de un tratado de historia natural. La noticia de tales amistades de Alfonso el Sabio ofrece tanto mayor interés cuanto que permite relacionar a este monarca con la primera escuela de los traductores toledanos, pues, aun cuando Pedro Hispano no pertenece al grupo de los traductores, debió trabajar en íntimo contacto con ellos, cuyas versiones del arábigo al latín tomó por base de sus numerosos comentarios científicos (13). De Pedro Gallego han sido descubiertas recientemente dos traducciones del árabe al latín: una del *Tratado de los animales,* de Aristóteles, y otra de una *Económica,* que corría en su tiempo bajo el nombre de Galeno (14). *El Liber de animalibus* es una abreviación de aquél, hecha por Pedro Gallego a base de un texto árabe anónimo, con ayuda de la primera versión de Miguel Scoto y del resumen de Averroes; para la exégesis y aclaración del texto ha sido utilizado el comentario de Aboulfaradj ibn at Tayib, un sacerdote siríaco del siglo XI, y las glosas a este comentario. Pedro Gallego ha añadido de su cosecha un prólogo a la traducción y un justificante de la división adoptada en la obra. El

---

(12) En una canción festiva, original del rey Alfonso, éste alude a sus relaciones con Pedro Hispano y con Pedro Gallego en los siguientes términos:

Pero que ey ora mengua de companha,
Nem Pero García, nem Pero d'Espanha,
Non Pero Galego
Non iran comego.
E bem vol-o juro por Santa Maria,
Que Pero d'Espanha, nem Pero García,
Nem Pero Galego
Non iran comego.
Nunca cinja espada con boa bainha,
Se Pero d'Espanha, nem Pero García,
Nem Pero galego
For ora comego.
Galego, galego,
Outro irá comego.

La canción está incluída en el cancionero llamado de Collocci-Brancuti, Ed. Molteni, Halle, 1880.

(13) Véase, más adelante, el capítulo sobre Pedro Hispano.

(14) A. Pelzer: *Un traducteur inconnu*: *Pierre Gallego Franciscain et premier évèque de Carthagène* (1250-1267). "Miscellanea Fr. Ehrle", I, Roma, 1924, págs. 407-456. En el apéndice a su interesante opúsculo, Mgr. Pelzer ha publicado fragmentos del *Liber de animalibus* y el texto íntegro del *Regitiva domus.*

otro opúsculo, *Regitiva domus,* es también una abreviación a base de un texto árabe hoy desconocido, en el que en cinco partes o capítulos se examina el fin de la economía doméstica, la vida conyugal, las relaciones entre padres e hijos, el comportamiento de los amos con sus criados o servidores y, finalmente, la adquisición y el uso de los bienes materiales. No es improbable que Pedro Gallego se haya decidido a emprender sus versiones por iniciativa de su real protector, aun cuando faltan datos para asegurarlo.

7. La significación extraordinaria de Alfonso X para la cultura nacional arranca de su ambicioso proyecto de verter al romance castellano las grandes creaciones de la civilización oriental, así las religiosas como las científicas o meramente literarias. Un plan tan vasto incluía la traducción del Alcorán, del Talmud y de la Cábala; de las obras matemáticas, astronómicas, físicas y naturales que gozaban de mayor crédito entre los árabes; de magníficas colecciones de novelas y cuentos. Hay que relacionar, sin duda, esta colosal empresa, que no pudo ser realizada íntegramente, con la aparición en Toledo de la segunda escuela de traductores, que, bajo el patrocinio y con la colaboración del rey, vino a continuar la magna obra iniciada un siglo antes por el arzobispo Don Raimundo. La nueva escuela, que por el nombre de su real mecenas se suele apellidar "escuela alfonsina", no influyó tan profundamente en la cultura europea como la anterior, en parte por haber renunciado al latín, que seguía siendo el idioma para la comunicación internacional, y en parte por haber dejado al margen las obras de especulación filosófico-teológica, que suscitaban a la sazón el máximo interés en Occidente. El palacio real en Toledo parece haber sido el centro de esa segunda escuela de traductores, de la cual formaron parte sabios cristianos, judíos y musulmanes, en ejemplar colaboración. Entre los primeros, sobresalen Guillermo Arremon Daspa y Juan Daspa, ambos aragoneses; Juan de Mesina, Juan de Cremona, Fernando de Toledo y un tal Bernardo. Los colaboradores judíos eran: Judah ben Moses ha-Kohen, Samuel ha-Levi Abulafia, Isaac ibn Sid ha-Hazzan, Abraham Alfaquín de Toledo y Rabí Zag Aben Cayut, el más notable de todos. Por lo común estos dos grupos trabajaban acoplados en parejas integradas por un cristiano y un judío. Se ignoran los nombres de los colaboradores árabes, que ciertamente existieron. A los nombres antedichos hay que sumar los de algunos otros extranjeros, como Pedro de Regio o el parmesano Egidio de Tebaldis, que se encargaron de verter varios textos del castellano al latín, con lo cual aquéllos alcanzaron una mayor difusión. El caudal de las obras cientí-

ficas incorporadas al castellano por orden del Rey Sabio está integrado en buena parte por tratados de astronomía, la ciencia que gozó de sus preferencias: los *Libros del saber de Astronomia,* que reformaron el sistema de Tolomeo y fueron aceptados en las escuelas de Europa hasta fines de la Edad Media; los *Astrolabios llano y redondo;* el *Libro de las figuras de las estrellas fijas;* el *Libro de la Esfera* y el *de la Azafea,* de Azarquiel; el *Libro del globo celeste,* el *de los cuadrantes,* el de las *láminas de los siete planetas,* el *Tratado de las Armiellas,* los cinco libros *sobre los relojes,* y otros más. Las *Tablas Alfonsíes* fueron compiladas por mandato del rey con el propósito de sustituir las *Tablas Toledanas,* que dos siglos antes había elaborado en la misma ciudad el astrónomo Azarquiel, y contienen el cómputo anticipado de los principales sucesos astronómicos a partir de la fecha de la coronación de Alfonso; traducidas al latín y arregladas por Juan de Sajonia a principios del siglo XIV, gozaron de inmensa popularidad en Europa hasta la publicación de las Tablas Rudolfinas, compiladas por Kepler, y fueron impresas muchas veces en los siglos XV y XVI (15).

Aun cuando el contenido de estas obras se ciñe regularmente a los asuntos científicos enunciados en sus respectivos títulos, deja traslucir con frecuencia una concepción general del mundo que se inspira en la filosofía del neoplatonismo. Doctrinas como la de la animación de los cuerpos celestes, la del influjo y poderío de los astros en los hombres y en las cosas terrenas, la de las virtudes secretas que las piedras poseen por el influjo de los cuerpos celestes y otras similares, muestran que las concepciones astronómicas aceptadas por el Rey Sabio y sus colaboradores andaban entremezcladas con prejuicios astrológicos (16). Una obra típicamente astrológica es el *Libro de los juicios de las estrellas,* de Ali Abenragel, cuya versión hay que añadir a las anteriormente citadas, que enseña el arte de consultar las estrellas para saber si un consejero es leal o traidor, si un negocio será bueno o malo, si una mujer está o no encinta, y si tendrá hijo varón o hembra. Otra

---

(15) Para el estudio detallado de la actividad científica desplegada por la segunda escuela de los traductores toledanos bajo el patrocinio del Rey Sabio, véase la obra de Haskins: *Studies in the History of Mediaeval Science,* Cambridge (U. S. A.), 1924; chap. I: "Translators from the arabic in Spain". Una visión de conjunto sobre el mismo tema, con amplias perspectivas, se hallará en la obra de G. Sarton: *Introduction to the History of Science,* vol. II, part. II, London, 1931, págs. 834-842.

(16) José A. Sánchez Pérez: *Alfonso X el Sabio y el Astrólogo,* artículo publicado en la revista "Investigación y Progreso", año IV, núm. 5 (Madrid, mayo de 1930).

versión es la del *Libro de las cruces* (17), de Oveidala, cuya única finalidad estriba en formar horóscopos y predecir sucesos que principalmente interesan a los reyes; el deseo de aplicar a España conocimientos que reputaban de tanta utilidad indujo a los traductores a añadir un capítulo muy interesante, que "fabla en saber la soma de los grados ensennorados sobre las principales villas antiguas despanna. Et en las planetas sobre quales mansiones an poderio et las mansiones sobre quales de las villas despanna. Et en la diversidad de las opiniones de los sabios sobre el signo despanna qual es et del sennorio de las planetas sobre diversas yentes". También es una traducción el *Lapidario*, en el que se recopilan las virtudes secretas de las piedras y se indica el influjo de los astros en aquellas virtudes. La divulgación de la astrología oriental abrió un surco profundo en la mentalidad española, que precisa tener en cuenta al emprender la historia de las supersticiones arraigadas en nuestra patria (18).

8. La literatura didáctico-moral en lengua vulgar, de la que hemos examinado ya las primeras muestras aparecidas en el reinado anterior, adquiere en éste un gran incremento y se manifiesta en traducciones y arreglos de obras arábigas llevadas a cabo en la corte real o por iniciativa de personas reales. Tales producciones forman parte de un amplio ciclo literario de influencia oriental, iniciado en el siglo anterior con la *Disciplina clericalis*, del judío converso Pedro Alfonso, y que ahora culmina en algunas muestras exquisitas de la novelística (19), como el *Calila e Dimna*, que Alfonso el Sabio, en 1251, todavía infante, mandó poner en romance castellano, y el *Sendebar*, que a iniciativa del infante D. Fadrique, hermano de Alfonso, fué traducido en 1253, con el título de *Libro de los engannos et assayamientos de las mugeres* (20). Estas colecciones de cuentos y fábulas suelen exteriorizar intenciones moralizadoras, por lo cual se las puede tomar por verdaderos ejemplarios morales; y como, además, en algunas se intercalan abundantes máximas y sentencias de sabios y moralistas, resulta patente su parentesco con las obras incluídas en el género didáctico-moral. Aun más: la mayoría de las producciones pertenecientes a este

---

(17) José A. Sánchez Pérez ha publicado un análisis detallado y abundantes extractos de este libro en la revista "Isis", vol. 14, 1930, págs. 77-132.

(18) Véase, más adelante, el Apéndice al capítulo penúltimo, que versa sobre: "La filosofía en las concepciones populares".

(19) Angel González Palencia: *Historia de la literatura arábigo-española*; Barcelona, Editorial Labor, 1928, págs. 309 y sigtes.

(20) Publicado por A. Bonilla y Sanmartín, con un estudio preliminar, en el tomo XIV de la *Bibliotheca Hispanica;* Barcelona, 1904.

último género toman pretexto de una fábula para desenvolver con ocasión de ella su contenido doctrinal. El elemento fabulístico, nada más insinuado en el *Libro de los Doce Sabios* y en las *Flores de Filosofía,* cobra luego importancia y se convierte en una narración introductoria a la parte moral o filosófica; así ocurre en la *Historia de la doncella Teodor,* la esclava que, por amor a su dueño y educador caído en la miseria, pide ser vendida en la corte del rey Almanzor, y allí maravilla por sus conocimientos de toda índole a los diversos sabios que la interrogan, o en las *Respuestas del filósofo Segundo a las cosas que le preguntó el emperador Adriano,* curiosa historieta que introduce en la literatura castellana el experimento moral de la flaqueza inherente a la condición femenina, o en la obra más vasta intitulada *Bocados de Oro,* en cuyo texto se engarzan a veces las dos precedentes (21).

Los *Bocados de Oro,* colección de dichos o sentencias áureos tomados de los sabios orientales, comienzan con una pequeña fábula, que bien pudiera encerrar un profundo simbolismo, pues en ella se finge que El Bonium, un rey de Persia, fué a las tierras de la India en busca del saber. El historiador Floranes (22) advirtió que "El Bonium leído al revés dice muy noble", epíteto con que en Castilla se solía apellidar la persona del rey; y supuso, además, que el nombre de Persia encubría una alusión a Hesperia. En esa introducción, pues, que por cierto es la única parte de la obra que aparece solamente en manuscritos castellanos, se expresaría tal vez en forma velada la actitud receptiva y el esfuerzo asimilador desplegado por los monarcas españoles frente a los tesoros del saber procedentes del lejano Oriente. Por lo demás, el texto de los *Bocados de Oro,* salvo la introducción, deriva del *Libro de las sentencias,* de Abulguafá Mobáxir Benfátic, donde se hallan recopilados los dichos de filósofos indios, griegos, latinos y árabes, que oyera el rey Bonium en su visita al palacio de los sabios en la India (23). He aquí los nombres de los sabios, cuyas sentencias se reproducen en capítulos separados: Sed, Ermes, Catalquio, Tad, Omiro,

(21) Las tres obras han sido publicadas por H. Knust en sus *Mittheilungen aus dem Eskurial,* Tübingen, 1879, en cuyos apéndices se acompañan detallados análisis literarios de las mismas.

Ya anteriormente, en el tomo X del "Jahrbuch für romanische und englische Litteratur", 1869, págs. 131-153, el mismo autor había dado a conocer sus profundos estudios literarios sobre este grupo de obras en el interesante artículo *Ein Beitrag zur Kenntnis der Eskurialbibliothek.*

(22) Floranes, en los Apéndices a las *Memorias históricas de la vida de D. Alonso VIII,* por el Marqués de Mondéxar, p. CXXXVII.

(23) A. González Palencia, obra citada, pág. 308.

Solón, Rabión, Hipócrates, Pitágoras, Diógenes, Sócrates, Platón, Aristóteles, Alejandro, Tolomeo, Leogenin, Enufio, Medragis, Sillo, Galieno, Proteo, Gregorio y Píramo. En un extenso capítulo final se amontonan los dichos de otros cincuenta filósofos. Un detalle curioso es que varios de los capítulos consignan al principio unas breves noticias históricas de los filósofos a quienes las sentencias son atribuídas. Doctrinalmente la obra resulta un mosaico de opiniones y tendencias sumamente difícil de reducir a una síntesis; el capítulo preliminar contiene una ingeniosa teoría psicológica acerca del entendimiento, como órgano adquisitivo del saber, y de los cinco sentidos como fuentes de información para el entendimiento, entre las que subraya la preeminencia del oído, y la demuestra con el ejemplo de la deficiencia mental inherente de ordinario a las personas carentes de él, deficiencia que no se da en los privados de la vista o de algún otro sentido. Los *Bocados de Oro* ejercieron un considerable influjo en las demás obras literarias del mismo género aparecidas en aquel siglo y aun en los siglos inmediatos. Por su contenido pueden parangonarse con esta obra el *Libro de los Buenos Proverbios,* otra compilación de máximas al estilo de las recogidas por el rey Bonium, que ha sido traducida de las *Sentencias morales de los filósofos,* de Honain ben Ishac Elibadí, y los *Ensennamientos et castigos de Alixandre,* donde, al igual que en *El Bonium,* se insertan dos cartas apócrifas de Alejandro Magno a su madre (24).

Por esta última circunstancia ambas producciones denuncian su origen común con el de otra obra que logró en estos siglos una gran difusión en todo el mundo culto, y en España fué asimismo conocida no sólo en su versión latina, sino además en traducciones y arreglos al castellano, al aragonés y al catalán. Me refiero al pseudo-aristotélico *Secretum Secretorum,* una obra árabe o siríaca, que debió irse formando en los siglos VIII y IX, y de la que se conoció en el siglo IX una versión árabe de Yahya ben Batric; en el siglo XII, Juan de Sevilla hizo una versión latina que, al divulgarse por Europa, sirvió de base a nuevas traducciones en todos los idiomas romances. La versión castellana hecha en el siglo XIII, bajo el título *Poridat de Poridades,* es más bien una selección del original, que no se sabe si hay que atribuir al traductor o si preexistía en algún texto latino. Está dividida en ocho tratados,

---

(24) El *Libro de los Buenos Proverbios* ha sido también publicado en los *Mittheilungen aus dem Eskurial,* págs. 1-65, por H. Knust, quien en el apéndice a esta obra y en el tomo X del citado "Jahrbuch", págs. 317-327, lo ha analizado literariamente.

Sobre los *Ensennamientos et Castigos de Alixandre,* véase el mismo tomo X del "Jahrbuch", págs. 306-317.

de los cuales los dos primeros contienen un código de moral para uso de los reyes, germen de los futuros *Regimientos de Príncipes,* que tanto habían de abundar en los siglos XIII y XIV. Los cinco tratados siguientes desenvuelven una doctrina de los deberes a cumplir por los funcionarios dependientes de la corte real: jueces, escribanos, alguaciles, adelantados, caballeros, mandaderos, jefes militares, etc., y constituyen el precedente inmediato de varias compilaciones legislativas que ordenó Alfonso X. El último libro, que "... es de los saberes ascondidos e de propriedades de piedras e de las plantas e de las animalias e de poridades estrannas de fisica", no parece guardar una estrecha relación con los anteriores, y se compone de una fisiognomónica, una suma de preceptos para la conservación de la salud y un lapidario. Aunque el *Secretum Secretorum* no sea obra auténtica de Aristóteles, sino compuesta siglos después, se inspira fielmente en sus doctrinas, por lo cual contribuyó muchísimo a infiltrar el aristotelismo en la filosofía política europea a partir del siglo XIII, en que fué divulgado. Más concretamente, el texto castellano del *Poridat de Poridades* ha suministrado abundantes materiales para la doctrina política que se despliega en *Las Siete Partidas.* Y otros documentos reales tan característicos de la época, como el *Libre de Saviesa,* atribuído a Jaime I, y los *Castigos e documentos,* atribuídos a Sancho IV, se han aprovechado asimismo de aquella obra, ya fuese en la versión latina o en alguno de los textos romanceados (25).

9. Ideológicamente no existe solución de continuidad entre esos catecismos político-morales que acabamos de examinar y las grandes obras legislativas debidas a la iniciativa del Rey Sabio. Nos referimos, claro está, no a las colecciones de leyes promulgadas para remedio de necesidades concretas y ocasionales de la vida pública (*Leyes del Estilo, Ordenamientos de las Tafurerías, Leyes Nuevas,* etc.), sino a los cuerpos legales inspirados en una concepción política general, como son el *Fuero Real,* el *Espéculo* y las *Partidas,* los tres muy semejantes entre sí por el contenido y la doctrina, tanto, que cabría incluso pensar si desenvuelven gradualmente y por etapas un mismo plan, que en las *Partidas* habría llegado a madurez. Así, en los cuatro libros del *Fuero*

(25) El texto latino fué impreso por primera vez en Colonia el año 1480 y ha sido reimpreso muchos veces. Véase un estudio sobre el mismo en G. Sarton, obra y volumen citados, part. I

Sobre el *Poridat de Poridades* consúltese especialmente el artículo ya citado de H. Knust en el tomo X del "Jahrbuch", págs. 303-317, estudio que sigue a otro de carácter general sobre la obra (ibid., págs. 153-172).

Real, que es el más antiguo, no sólo se anticipa el cuadro general y el orden de las materias, ajustado al del *Digesto,* que las *Partidas* explanarán más tarde, sino que se esbozan ya sus principales instituciones, mientras el *Espéculo* parece un ensayo de redacción previa de las *Partidas* primera y segunda, con cuyo texto ofrece abundantes coincidencias literales. Las tres obras anteponen a la regulación detallística de las instituciones del derecho castellano una exposición general de las fuentes jurídicas, un resumen del derecho eclesiástico y una doctrina de la institución real. En el *Fuero Real* esa parte introductoria ocupa escasamente la mitad del primer libro, aparece bastante compendiada y peca, sobre todo, de insistemática. Su redacción recuerda más la forma sentenciosa de los "dichos" y "castigos" de la literatura didáctico-moral que los majestuosos desarrollos de las leyes de *Partidas* o del *Espéculo.* El mayor interés doctrinal fluye de los títulos II, III y VI del libro primero (26); éste pone los jalones de una filosofía de las leyes, ése resume las diversas virtudes políticas del súbdito en la virtud capital de la lealtad, y aquél aplica el símbolo del organismo a la teoría del grupo político, en el que el rey es la cabeza y el pueblo es el cuerpo. Con dicho símbolo se conjuga la idea de que la corte real encarna en la tierra una viva imagen de la corte celestial; y lo que Jesucristo es a los ángeles y bienaventurados en la gloria, es el monarca en el reino a la multitud de sus súbditos. Todas esas doctrinas habían de encontrar un mayor desenvolvimiento en los textos de las *Partidas.*

El *Espéculo* (27), a diferencia del *Fuero Real,* presenta un cuadro parcial, aunque bastante sistemático, de las instituciones del derecho público. En esta parcialidad de las materias que trata se diferencia de las *Partidas,* que incluyen toda la legislación; se diferencia, además, por la menor elevación de la doctrina, que transige con algunas impurezas del vivir humano, tales como las mancebas o los hijos bastardos del rey, para con quienes impone deberes taxativos a los súbditos por el estilo de los que establece para con la reina o los hijos legítimos. El libro II encierra un código muy completo de los deberes político-morales de los súbditos hacia la realeza por el siguiente orden: la persona

---

(26) El *Fuero Real* ha sido editado por la R. Academia de la Historia en los "Opúsculos legales del Rey D. Alfonso el Sabio", Madrid, 1836, págs. 1-177 del tomo II. He aquí el texto literal de los títulos citados:

"Tit. II. De la guarda del rey e de su señorío.

Tit. III. De la guarda de los fijos del rey.

Tit. VI. De las leyes et de sus establecimientos."

(27) El *Espéculo* o *Espejo de todos los derechos* ocupa todo el tomo I de la edición de la R. Academia de la Historia, que acabamos de citar

y la honra del rey; la reina; la persona y la honra de los hijos del rey; los castillos, villas y fortalezas del rey, las cosas muebles del rey vivas, etcétera. Los desarrollos se pierden a veces en lo detallístico y en lo pueril, como ocurre, por ejemplo, con las leyes 3 a 6 del título II, que exponen cómo el rey debe ser honrado "en seyendo", "en estando en pie", "en yaziendo"; pero, por lo común, responden a una concepción doctrinal trabada y coherente, que preludia en muchos aspectos la de las *Partidas* (28). Un interés especial, desde este punto de vista, ofrece el título I del libro I, que se ocupa "De las leyes". A la ley le es asignada la finalidad de que por ella "los omes sepan traer e guardar la fe de nuestro Señor Jesu Christo... e otrosi que vivan unos con otros en derecho e en justicia" (ley 1). Las leyes han de llenar ciertas condiciones; así, han de ser "muy cuydadas e muy catadas, ... llanas e paladinas..., e sin escatima e sin punto porque non pueda venir... disputacion nin contienda" (ley 2). En cuanto al legislador, después de sentar que "ninguno non puede fazer leyes sinon emperador o rey o otro por su mandamiento dellos" (ley 3), enumera sus prendas o cualidades personales en el siguiente orden: amor y temor de Dios, amor de la justicia y de la verdad, saber ("deve ser entendudo"), fortaleza frente a los crueles y soberbios y piedad hacia los mezquinos e inculpados, humildad y paciencia ("deve ser sofrido") (ley 4). Magníficamente se describen las ventajas que de las leyes se siguen: "dan paz e folgura e fazen los omes de buena vida e bien costumbrados e fazenlos ricos que cada uno aya sabor de lo suyo e non de lo ajeno e castigan el mal e dan galardon del bien e acrecientan el señor e amuchiguan las gientes e muestran carrera a los omes para ganar amor de Dios" (ley 5). Las leyes encaminan a los hombres a conocer a Dios y a su señor natural, a amarse los unos a los otros en paz y justicia y, en definitiva, a vivir bien (ley 6). La ley toma su nombre de ligar, porque "ley tanto quiere dezir como castigo e ensenamiento escripto que lega a ome que non faga mal o quel aduce a seer leal faziendo derecho" (ley 7). La interpretación de la ley se ajustará a un sentido "complido e sano, e tomado todavia a la mejor parte e mas derecha e mas aprovechosa e mas verdadera" (ley 8). La ley obliga a todos, desde el rey al ínfimo de sus vasallos: el pueblo la debe observar, porque es mandamiento del señor y, además, buena y útil; por su parte, el rey se ha de por-

(28) La crítica histórica no ha puesto todavía en claro si el *Espéculo* es anterior o posterior en fecha a las *Partidas;* en el segundo caso, sería una condensación abreviada de los libros primero, segundo y tercero de este código.

tar más respetuoso con las leyes que ninguno, porque ellas le honran y amparan, le ayudan a dictar la justicia y el derecho y son, en fin, obra suya (ley 9). Para razonar la máxima jurídica tradicional de que la ignorancia de las leyes no excusa de su cumplimiento (ley 11), se aduce una interesante disquisición filosófica: "bien asi como del saber vienen en todas las cosas e los bienes e los proes..., del non saber vienen todos los males e todos los daños... e por el saber conosce ome a Dios... Otrosi conosce las otras cosas... E esto faze el ome seer acabado e complido de todo bien e estremal de todas las otras cosas que non an este entendimiento. E por el non saber yerra el ome contra Dios... e... contra todas las otras cosas... E el que asi bive dezimos que faz vida de bestia e aun peor, ca la bestia faze segunt su sentido le abonda..." Este breve florilegio de textos entresacados del *Espéculo* revela la enjundia ideológica que vivifica muchos títulos de la obra, en la que han hallado franca acogida algunas doctrinas típicas de la jurisprudencia romana clásica y la concepción jurídica y política aparece impregnada de un hondo sentido ético.

El monumento legal más importante del reinado de Alfonso X, y aun de toda la Edad Media española, es, sin ningún género de duda, el *Libro* o *Fuero de las Leyes,* designado usualmente con el nombre de *Las Siete Partidas,* por las siete partes de que consta. Esta obra constituye un ensayo completísimo de legislación, porque abarca la totalidad de las materias del derecho, así público como privado, y porque a propósito de cada institución desarrolla a la vez las normas preceptivas y su fundamento racional; y así, además de un código, resulta ser un tratado de filosofía jurídica. Durante siglos, el último aspecto ha sido el más influyente, pues, mientras el texto legal carecía de vigencia o a lo sumo la obtenía a título suplementario, la doctrina jurídica penetraba en la mentalidad castellana, y aun llegaba a infiltrarse en todo el ámbito de la vida española, a través de la jurisprudencia y de las opiniones de los jurisconsultos (29). Las *Partidas* gozaron de tanto prestigio gracias a que su orientación doctrinal estaba tomada de las más puras corrientes científicas del siglo XIII: el romanismo y la legislación canónica, tal vez porque en el propósito de su real iniciador debían realizar en el terreno legislativo la aspiración imperial, con que soñó Al-

---

(29) Para las cuestiones histórico-críticas acerca de las Partidas consúltese la obra de J. Beneyto Pérez: *Fuentes de Derecho Histórico Español; Ensayos.* Barcelona, 1931, págs. 133 y sgtes.

Sobre la influencia de las Partidas en Cataluña, véase a R. d'Abadal i Vinyals: *Les "Partides" a Catalunya durant l'Edat Mitja.* Barcelona, 1914.

fonso X durante todo su reinado. De confirmarse esta sospecha que ya apuntó el historiador Floranes y vuelve hoy a tomar cuerpo en los conocedores de nuestra historia jurídica, el *Libro de las Leyes* estaba predestinado a ser el código de la Europa cristiana de entonces o, para decirlo en términos más exactos, la suprema ley del Sacro Romano Imperio. Por lo menos, esta idea parece haber presidido la redacción de las dos primeras Partidas, en las que se resume toda la sustancia del derecho público de su tiempo. La Partida primera, en efecto, aparte los dos títulos iniciales donde se enumeran las fuentes del derecho y se reproducen, un tanto ampliadas, las doctrinas del *Espéculo*, en especial aquella interesante filosofía de la ley que antes hemos expuesto, viene a ser un compendio del derecho eclesiástico, extractado casi íntegramente de las *Decretales*, que empieza enunciando los artículos de la Fe Católica y los sacramentos de la Iglesia, sigue con el examen de la jerarquía eclesiástica desde el Papa hasta sus últimos peldaños y termina con un extenso estudio de las cosas eclesiásticas: iglesias, monasterios, sepulturas, derechos, privilegios y franquicias, beneficios, diezmos y primicias, etc. La elevación doctrinal de las Partidas culmina en el libro segundo, que "fabla de los Emperadores, e de los Reyes, et de los otros grandes Señores de la tierra, que la han de mantener en justicia e verdad" (30). En su título I se definen los grados de la jerarquía política: el emperador, el rey y los demás gobernantes que detentan el señorío territorial; y en los otros treinta títulos se desenvuelve un completísimo tratado de los deberes morales y jurídicos inherentes a la persona del rey y de los que incumben al pueblo hacia su rey.

Ya en el prólogo a la segunda Partida se anuncia el alcance filosófico de su contenido, al establecer en sus primeras líneas la doctrina de los dos poderes, el eclesiástico y el político, por los que se gobierna el mundo y que vienen a ser como las dos espadas, prefiguradas en un episodio evangélico, por las que se mantienen la justicia espiritual y la justicia temporal. En la cúspide de la jerarquía política figura el emperador, "gran Dignidad, noble e honrrada sobre todas las otras, a cuyo mandamiento deven obedescer todos los [omes] del Imperio, o el non es tenudo de obedescer a ninguno, fueras ende al Papa en las cosas espirituales". "El Emperador es Vicario de Dios en el Imperio, para fazer justicia en lo temporal, bien assi como el Papa lo es en lo espiritual."

---

(30) Para las citas de las leyes de Partidas, hemos utilizado siempre el texto establecido por Gregorio López y reeditado, con la versión castellana de sus glosas, por Sanpons y Barba, Martí de Eyxalá y Ferrer y Subirana, Barcelona, 1843, 4 vols.

La necesidad de la institución imperial se desprende de la exigencia de concertar los pueblos entre sí, a lo que contribuyen en gran manera las normas de una sabia legislación y los fallos de una justicia recta, y asimismo de la conveniencia de "amparar la Fe de nuestro Señor Jesu Christo, e quebrantar los enemigos della" (ley 1). El poderío jurídico del emperador (o "poder de derecho") dimana de la antigua institución imperial romana: "... ca maguer los romanos, que antiguamente ganaron con su poder el señorio del mundo, ficiessen Emperador, e le otorgassen todo el poder, e el señorio que avian sobre las gentes, para mantener, e defender derechamente el pro comunal de todos... E este poder ha el Señor, luego que es escogido de todos aquellos, que han poderio de lo escoger, o de la mayor parte, seyendo fecho Rey en aquel lugar, onde se acostumbraron a fazer antiguamente, los que fueron escogidos para Emperadores" (ley 2); este poder se extiende a poner y quitar ley, fuero, costumbre, juicio, tributo, moneda, demarcación, guerra, paz y tregua, jefes militares, etc. El poderío de hecho estriba en la fuerza de que el emperador dispone: huestes y caudillos, castillos, fortalezas y puertos, "mayormente de aquellos que estan en frontera de los barbaros, e de los otros Reynos, sobre que el Emperador non ha Señorio"; pero el más firme sostén de la fuerza material radica en la justicia y en el derecho, por lo cual el emperador debe rodearse de "omes sabidores, e entendidos, e leales e verdaderos, ... para su consejo, e para fazer justicia, e derecho a la gente... Otrosí ... el mayor poderío, e mas cumplido, que el Emperador puede aver de fecho en su Señorio, es cuando el ama a su gente , e es amado della" (ley 3).

La expuesta concepción típicamente medieval del Imperio, que se apoya en textos del derecho romano justinianeo y en pasajes de los glosadores, se continúa en el mismo título con una teoría política de la realeza de neto abolengo aristotélico, por lo menos en sus rasgos fundamentales. El rey ha sido puesto al frente de su pueblo, como alma y cabeza suya que es, para mantenerle en el camino de la justicia y de la verdad (ley 5). En lo cual no se diferencia del emperador, como tampoco en el resto de sus derechos, salvo que el Imperio se extiende a más tierras y pueblos. El cotejo entre los dos supremos grados de la jerarquía política revela al instante la mayor robustez que en la teoría y en la práctica iba cobrando la institución real que, en contraste con el Imperio, se transmite por herencia. El rey puede, además, otorgar e infeudar señoríos y obligar coactivamente a la gente de su tierra a que le sirvan en guerra y en paz, mientras nada de esto puede hacer el emperador (ley 8). La institución de la realeza satisface a una íntima necesi-

dad social; toda agrupación humana, sea cual fuere, mantiene su cohesión por una persona constituída en autoridad que unifica los esfuerzos del grupo, y en las sociedades políticas esta persona es el rey. El rey es el señor de su pueblo, que en la guerra le sirve de caudillo y en la paz le mantiene en la justicia y el derecho (leyes 6 y 7). El abuso del poder real engendra la tiranía (ley 10). Entre el rey y el pueblo existen más peldaños de la jerarquía política, de los cuales unos ejercen el poder por señorío de la tierra vinculado a su familia y otros por delegación del rey, a quien en último término todos deben sujeción (leyes 11, 12 y 13).

A esta doctrina sobre la institución real, sigue un extenso tratado filosófico-moral en el que se exponen ordenadamente los deberes del rey para con Dios, para consigo mismo, para con las personas de su familia (esposa, hijos, parientes), para con sus funcionarios y para con sus súbditos (títs. II al XI). Para con Dios, el rey tiene los deberes de conocerle, amarle, temerle, servirle y alabarle (leyes 1 a 4 del tít. II). Consigo, ha de ser bueno en los pensamientos, palabras y obras (títs. III al V); no debe codiciar honras desmedidas ni grandes riquezas, no debe decir palabras menguadas ni inconvenientes, ha de ser mesurado en comer y beber, ha de refrenar su sexualidad ("guardar en que lugar faze linaje"), realizar sus actos con buen talante, vestir apuestamente, ser manso de maneras, sufrido más que los otros, de buenas costumbres, nada propenso a la ira y a la malquerencia, instruído en las artes y ciencias ("acucioso en aprender a leer, e de los saberes lo que pudiere"), conocedor de los hombres, diestro en el manejo de las armas y en el cazar, etc. Ha de amar, honrar y guardar a su mujer y a sus hijos (títs. VI y VIII); y a éstos darles buena crianza y educación, para lo cual escogerá "ayos de buen linage, bien acostumbrados, discretos, e de buen entendimiento", que les enseñen a ser "apuestos e limpios", "mesurados en bever el vino", "como fablen bien e apuestamente" y "que tengan buen continente". El rey no olvidará el cuidado y la instrucción personal de sus hijos, y los castigará cuando erraren. A sus hijas les buscará las mejores amas, las guardará y procurará casarlas. A sus demás parientes, el rey tiene que amarlos, honrarlos y hacerles bien, y escarmentarlos si cometieren yerro (tít. VIII). También viene el rey obligado a cumplir deberes específicos para con sus oficiales o funcionarios según el cargo, más o menos elevado, en que estuvieren constituídos (tít. IX). Y, en general, a la gente de su pueblo y a su tierra debe el rey asimismo amarlos, honrarlos y guardarlos (títs. X y XI).

Recíprocos de los deberes que incumben a la realeza son los que las

demás personas tienen para con el rey, para con sus allegados y para con sus cosas o bienes. Ante todo, el pueblo, que "... tanto quiere dezir como ayuntamiento de gentes de todas maneras de aquella tierra do se allegan. E desto no sale home ni muger, ni clerigo ni lego..." (Part. I, tít. 2, ley 5), tiene los deberes de conocer, amar y temer a Dios (Part. II, tít. XII), y conocer, honrar y guardar al rey (Part. II, tít. XIII). También viene el pueblo obligado a guardar, lo mismo que a las personas del rey y de la reina, a sus hijas y demás parientas, así como a las dueñas, doncellas y otras mujeres que forman el acompañamiento de la reina (tít. XIV). No menos apremiantes son los deberes hacia los hijos del rey (tít. XV) y hacia las personas investidas por el rey con autoridad o cargo en la corte o en el país (tít. XVI). Las gentes del pueblo deben, por fin, al rey la guarda de sus cosas muebles y raíces que le pertenecen a título personal (tít. XVII); la guarda, abastecimiento y defensa de los castillos y fortalezas del reino (tít. XVIII); la protección contra los enemigos (tít. XIX), y el amor a la tierra natal (tít. XX). El resto de la Partida segunda sigue especificando los deberes de los caballeros, adalides, almogávares, peones, en la guerra terrestre y en la marítima, etc., de suerte que resulta el código más completo de moral política que se pueda imaginar para su tiempo.

Una obra de tan subido valor doctrinal revela que la cultura moral y política había llegado en Castilla, a mediados del siglo XIII, a un nivel envidiable. Las investigaciones contemporáneas sobre este punto, en relación con el problema de las fuentes de la segunda Partida (31), han aportado algunas interesantes noticias, que convendría complementar con el examen de las fuentes de las Partidas restantes, toda vez que no hay ninguna que no aparezca esmaltada de pasajes filosóficos. Hasta ahora, los comentaristas de las Partidas se habían contentado con el tópico de que sus materiales estaban sacados del derecho canónico, de las compilaciones justinianeas y de los escritos de los jurisconsultos romanistas (32). A lo sumo, se había logrado precisar los modelos inmediatos de varias leyes de Partidas en la *Summa Hostiensis*, en la *Summa Azo-*

---

(31) Pío Ballesteros: *Algunas fuentes de las Partidas*, artículo en "Revista de Ciencias jurídicas y sociales", I, 1918, págs. 542-547.

(32) "Les sources de la compilation alphonsine sont indiquées en termes généraux dans le recueil même: ce sont, les paroles des saints et les dits des anciens sages. Par saints, le recueil désigne les auteurs des décrétales; les anciens sages sont les jurisconsultes romains." Ernest Nys: *Les "Siete Partidas" et le droit de la guerre*, artículo en "Rev. de droit internation.", XV, pág. 481.

nis y en la *Summa Gofredi* (33). Esa actitud tradicional se apoyaba en el ingenuo supuesto de que en la redacción de las Partidas habían sido utilizadas nada más fuentes jurídicas, siendo así que en su texto se manifiesta repetidamente (34) que fueron puestos a contribución las palabras de los Santos y los dichos de los Sabios, es decir, el saber sagrado y profano de aquel tiempo. Por donde se plantea el problema de la averiguación de las fuentes eclesiásticas, filosóficas y aun las meramente literarias en que, además de las jurídicas, se inspiraron sus autores. Entre las primeras cabe señalar el Antiguo y el Nuevo Testamento, algunas obras de San Agustín, tal vez los tratados del Pseudo-Dionisio Areopagita (35) y alguna de las varias Sumas teológicas, que ya entonces estaban muy difundidas. Entre las literarias, citaremos en primer término algunos de los tratados didáctico-morales en romance que antes hemos estudiado. El más influyente ha sido *El Bonium* o *Bocados de Oro,* del que la Partida segunda ha transcrito nada menos que 18 pasajes, inventariados por H. Knust (36). También las *Flores de Filosofía* han dejado su rastro en los textos de Partidas, y es verosímil que algunas citas imprecisas de Séneca estén tomadas de las *Flores* o de otra colección similar de dichos de sabios y filósofos. Hasta las máximas del filósofo Segundo han sido aprovechadas en la Partida segunda. De las fuentes filosóficas, consignaremos aquí Boecio, varias obras aristotélicas —entre ellas, el *De anima* y la *Etica*— y la literatura política contemporánea, que merece consideración aparte. Pío Ballesteros (37) ha descubierto, a este propósito, una abundante utilización de fuentes peripatéticas, lo cual no es de extrañar en una obra cuya doctrina moral y política se caracteriza, según advertimos oportunamente, por fuertes trazos aristotélicos. De Aristóteles han sido puestos a contribución el apócrifo *Secretum Secretorum,* o más concretamente su adaptación castellana *Poridat de Poridades,* y también la *Política.* Esta última fuente maravilla tanto más cuanto que su primera versión latina, realizada por el dominico flamenco Guillermo de Moerbeka a instancia de su hermano en religión Tomás de Aquino, fué terminada en

---

(33) Martínez Marina: *Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación de Castilla.* Madrid, 1834, tomo I, pág. 387, nota 1.

(34) Por ejemplo, en el prólogo y en el título I de la Partida I, leyes 2 y 6.

(35) Me hace sospechar la utilización de esta fuente el preámbulo y el cuerpo del título VI de la Partida I, en los que se alude a los nueve grados de la jerarquía angélica y a los nueve correspondientes de la jerarquía eclesiástica.

(36) En el registro de lugares paralelos inserto en los apéndices a la edición de *Bocados de Oro* antes citada.

(37) En el artículo antes citado.

1260 (38), cuando la redacción de las Partidas, comenzada en 1256, iba ya bastante adelantada y se encaminaba a su término, que tuvo lugar en 1265. Finalmente, Ballesteros ha mostrado que el plan desenvuelto en la segunda Partida se ajusta en muchos detalles al de una obra política anónima entonces muy en boga, el *De eruditione principum*, que él atribuye equivocadamente a Santo Tomás de Aquino, siendo así que este autor, en la fecha en que fueron acabadas las Partidas, aun no había dado comienzo a su tratado *De regimine principum* (39). Como puede verse por las ligeras indicaciones que anteceden, la averiguación de las fuentes del famoso código alfonsino tiene interés sobrado para que la erudición contemporánea emprenda su total esclarecimiento.

10. Con la muerte de Alfonso X quedó truncada la realización del vasto plan de traducciones y demás empresas culturales que estaba proyectado. Su sucesor, Sancho IV, un vivo contraste de su padre en muchos aspectos, fué ante todo un bravo militar y un enérgico gobernante, a pesar de lo cual no desatendió totalmente las tareas literarias. Pudo inspirarle afición a ellas su preceptor Juan Gil de Zamora, a quien el rey Alfonso tenía confiada su educación. Cabe incluso la sospecha de que este teólogo y naturalista interviniera personalmente en la composición de un curiosísimo libro que apareció en este reinado bajo el nombre de Sancho IV. Me refiero al *Lucidario*, una obra que proyecta mucha luz sobre el drama cultural que en España, como en el resto de la Cristiandad, se desarrollaba en aquellos momentos a consecuencia de la invasión de la ciencia profana, cuyas afirmaciones no siempre andaban acordes con el dogma. El espíritu religioso experimentaba una cierta zozobra ante el nuevo saber venido del Oriente pagano e idólatra a través, sobre todo, de España; de aquí que la teología tradicional levantara en París cruzada contra el averroísmo, que minaba sus fundamentos. A la necesidad de concordar las enseñanzas de las ciencias divinas y humanas (40) responde la idea del *Lucidario*, que se expresa claramente en el prólogo: "Veyendo la contienda que era entre los maestros de la theologia et los de las naturas, que eran contrarios unos de otros en aquellas cosas que son sobre naturas que avian a rassonar fe-

(38) B. Geyer: *Die patristische und scholastische Philosophie*, 11.ª edición revisada del vol. II del *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Überweg-Heinze; Berlín, 1928, pág. 348.

(39) M. Grabmann: *Santo Tomás de Aquino*, trad. castellana del P. A. G. Menéndez-Reigada. Madrid-Salamanca, 1918, pág. 26.

(40) Amador de los Ríos: *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, 1861-1865, tomo IV, pág. 30.

cho de nuestro Sennor Jhu. Xpo., que es toda la obra del miraglo que quiere desir tanto como cosa maravillosa, en que non a que ver natura nin otra cosa ninguna; et otrosi los que ovieren a rassonar las naturas que es rrason del curso que Dios ordenó, por que pasa toda via el mundo por el; et veyendo esta contienda que era entre estos dos saberes, et aviendo muy gran sabor que las estorias que fablan de nuestro Sennor Jhu.Xpo. sean departidas, por que ninguno non pueda dudar en ellas, et por traerlas a acordamiento et a serviçio et enxalçamiento de la nuestra fée; por ende Nos Don Sancho, por la graçia de Dios rey de Castilla... tovimos por bien et derecho de començar este libro..." (41). El conflicto entre la teología y la filosofía natural aparece planteado, como se ve, a propósito del determinismo de las leyes de la naturaleza, al que el milagro constituye una excepción; pues si la fe muestra los hechos maravillosos obrados por Jesucristo en el decurso de su misión evangélica, la ciencia enseña que los acontecimientos mundanos obedecen a una ciega necesidad. El argumento del *Lucidario* presenta en forma viviente ese conflicto que daba angustia a los espíritus cultos de entonces: un escolar, que moraba con su maestro en una ciudad donde había "muchas escuelas en que se leían los saberes", entró por azar en la del "arte que llaman de naturas", en la que se había entablado "una muy grant disputacion entre los escolares et su maestro"; excitada su curiosidad por la disputa, el escolar frecuentó aquella escuela, de cuyas enseñanzas empero "fallaba que muchas cosas eran contrarias" a las que él tenía por verdaderas. Confiado en los conocimientos de su maestro, el escolar le expone sus dudas, que aquél le va resolviendo a todo lo largo de la obra por una doble vía del saber: por *teología* y por *natura*. Surge de ahí el pretexto para una exposición completa de la filosofía natural, en la que se intercalan en forma algo abigarrada numerosas cuestiones teológicas, conducentes a mostrar la perfecta armonía entre la fe y la ciencia. La exposición teórica se abre con una doctrina del Hacedor Supremo y de su relación con el cosmos, a propósito del cual se describe el sistema astronómico y la variedad de sus movimientos y se estudian las causas aparentes y reales de los eclipses. Se establece la eternidad de Dios frente a la temporalidad del mun-

---

(41) El *Lucidario* no ha sido impreso; en la Biblioteca Nacional de Madrid existen tres manuscritos.

Unicamente, el Sr. Amador ha dado breves noticias y extractos de él en la obra citada, págs. 30-36, y el Sr. Pascual de Gayangos ha publicado el prólogo íntegro y la tabla de los capítulos en el tomo LI de la "Biblioteca de Autores Españoles" (Madrid, ed. Rivadeneyra, 1884), págs. 80-84.

do y se explana el misterio de la Trinidad por *revelación* y por *natura*. Sigue un grupo de cuestiones psicológicas acerca de: si el alma existe, en qué lugar del cuerpo reside, si se fracciona al cortar una mano o un pie, y cómo mora en el cuerpo. Algunas de estas cuestiones se tratan por incidencia de otras más graves de índole teológica relativas a los misterios que preceden, acompañan y siguen a la venida del Mesías. Tras una especulación sobre los novísimos (muerte, infierno, etc.), el libro desemboca en unos interesantes capítulos de historia natural, con descripciones de aves, plantas, piedras, bestias, etc., y termina con la clásica doctrina de los cuatro elementos de que se componen todas las cosas. Como es fácil de ver, los materiales de la obra han sido tomados de fuentes profanas y eclesiásticas, entre éstas las *Etimologías* de San Isidoro. El orden y el tratamiento de las materias teológicas revelan la mano de alguien avezado a manejar las Sumas, que, como la de Pedro Lombardo, constituían el texto de la enseñanza en las escuelas eclesiásticas. Los conocimientos astronómicos, y los astrológicos que con ellos se entrelazan, dimanan de las obras traducidas por orden del Rey Sabio; y los naturalísticos tal vez estén tomados de la historia natural que escribiera Juan Gil de Zamora, que bien pudiera no ser ajeno a esta compilación. Un examen más a fondo de la obra ofrecería el interés de revelar el estado de la filosofía natural en Castilla a fines del siglo XIII, y quién sabe si aportaría algún esclarecimiento al enigma histórico de la teoría de la doble verdad.

11. Durante largo tiempo fué atribuída a Sancho IV una obra del género didáctico-moral, titulada *Castigos e documentos*, que, a creer la letra del prólogo, habría él redactado en la cuaresma de 1292, mientras tenía puesto cerco a Tarifa, para su primogénito Fernando. La obra está cortada según el patrón de la moda europea del tiempo, en el que la educación de los príncipes reales se convirtió en tema predilecto de la literatura moral y política (42). Tal vez cabría hallar su inmediato modelo, por lo menos en la forma, en el libro de *Les enseignemenz que monseigneur Saint Loys fist á son ainzné fils Phelippe* y en los otros tratados similares que se suponen escritos por el santo rey de Francia para sus restantes hijos (43). En los noventa capítulos de que consta la obra se van desenvolviendo y razonando las advertencias ("castigos") paternas encaminadas a mostrar al hijo cómo se ha de com-

---

(42) G. Sarton: *Introduction to the History of Science*, vol. II, part. II, London, 1931, pág. 725.

(43) H. François Delaborde: *Le texte primitive des Enseignements de Saint Louis a son Fils*. "Bibliothèque de l'Ecole des Chartes", vol. 73; París, 1912.

portar en su vida y, especialmente, en el desempeño del cargo real. Junto, pues, con un tratado de la vida cristiana para uso general, los *Castigos e documentos* encierran un compendio para la educación del príncipe cristiano, al estilo del que Santo Tomás de Aquino empezó para el joven rey de Chipre o del que, bajo el mismo título *De regimine principum,* el romano Gil de Colonna compuso para el futuro rey de Francia, Felipe el Hermoso, y obtuvo tanto éxito en todo Europa. Los "castigos" se documentan, en la obra castellana, con "enxiemplos" o historietas, de los cuales se desprende alguna enseñanza moral congruente con la máxima paterna que encabeza el capítulo; las fuentes, muy varias, de tales ilustraciones hay que buscarlas en la fabulística oriental, en las narraciones bíblicas, en las hazañas de los héroes nacionales y en la historia universal. El acoplamiento de la norma abstracta y del caso concreto, de la enseñanza teórica y de la ilustración que la acompaña, presta un singular encanto a la obra y la hace muy apropiada para los fines moralizadores que perseguía su autor (44).

La erudición moderna ha puesto en claro que la atribución de los *Castigos e Documentos* a la persona del rey Sancho IV era un simple truco, de los que tanto se estilaban en la Edad Media, por el que un autor poco conocido quiso rodear de prestigio una obra suya. A principios de este siglo, en efecto, R. Foulché-Delbosc (45) ha mostrado, mediante cotejo a doble columna, las coincidencias literales de los *Castigos e Documentos* con el texto de la adaptación castellana que fray Juan García de Castrojeriz, confesor de la reina María, la esposa de Alfonso XI, realizó hacia 1345 del ya citado *De regimine principum* de Gil de Colonna (Egidio Romano) para la educación del príncipe Don Pedro (más tarde "el Cruel"), que le había sido confiada. La composición de la obra ha de ser, pues, retardada en más de medio siglo de la fecha que se venía admitiendo. Otros materiales fueron, además, utilizados por el anónimo autor, en especial las disertaciones originales con las que fray Juan exornó su traducción, las leyes de la Partida se-

---

(44) El texto de los *Castigos e Documentos del rey Don Sancho* ha sido impreso por vez primera por D. Pascual de Gayangos, a base de dos códices conservados en la Biblioteca Nacional de Madrid, en el tomo LI de la "Biblioteca de Autores Españoles" (Madrid, ed. Rivadeneyra, 1884), págs. 85-228.

(45) R. Foulché-Delbosc: *Les "Castigos e Documentos" de Sanche IV.* "Revue Hispanique", vol. XV, 1906, págs. 340-371.

En el mismo volumen, al mencionado artículo le precede otro de Paul Grossac: *Le livre des "Castigos e Documentos" attribué au Roi D. Sanche IV,* págs. 212-339, en el que analiza detenidamente el contenido y las fuentes de esta obra.

gunda y una primitiva novela castellana, a la que ahora mismo vamos a referirnos.

La *Historia del Caballero de Dios, que havia por nombre Cifar, el qual por sus virtuosas obras e hazañosas cosas fué Rey de Menton* se disputa, en la opinión de los críticos e historiadores de la literatura castellana, con el *Amadís* el privilegio de ser el más antiguo libro de caballerías y, por ende, la primera muestra de la novelística española (46). A fiar en su raro prólogo, sin relación con la obra, donde se narran sucesos acaecidos en los años inmediatos a 1300, debió ser escrita después de esta fecha y antes de 1305; pero se ha objetado que, aludiéndose en aquél a la muerte de D.ª María de Molina, su composición ha de ser posterior a 1321 (47). Esta extraña *Historia* se compone de una leyenda hagiográfica, un tratado didáctico-moral y un libro de aventuras caballerescas. La leyenda oriental de San Eustaquio o Plácido, popularizada en Occidente durante la Edad Media, se transforma aquí en la historia de Cifar, un noble y valeroso caballero víctima de un sino fatal, que le expatría de su tierra con su mujer Grima y sus hijos Garfín y Roboam y les obliga a errar por el mundo en medio de tremendas adversidades, que acaban por dispersar el grupo. Cuando Cifar logra, al fin, vencer el hado y reunir otra vez a su familia, ha sido coronado por sus méritos rey de Mentón. En este estado, y fallecida su mujer, Cifar emprende la educación moral de sus hijos antes de dejar que éstos se lancen en busca de aventuras, con las que aspiran a ganar fama de esforzados caballeros. El adoctrinamiento de Cifar, que constituye la materia del libro II de su *Historia,* se ha de incluir en la literatura de consejos reales destinados a los príncipes, y guarda, por lo mismo, una notoria relación con los *Consejos e Documentos* atribuídos al rey Don Sancho, para cuyo texto fueron aprovechados abundantes mate-

---

(46) La publicó por primera vez Heinrich Michelant, el año 1872, en el tomo CXII de la "Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart".

Una edición crítica excelente ha aparecido, el año 1929, por obra de Charles Philip Wagner, que forma el volumen V de las publicaciones de la Universidad de Michigan, sección "Language and Litterature"; al volumen publicado seguirá otro con el estudio de las fuentes, historia, influencias y crítica interna de la obra.

El mismo erudito ha anticipado ya los resultados de sus primeras investigaciones acerca de esta obra en un artículo: *The sources of El Cavallero Cifar,* inserto en la "Revue Hispanique", 1903, vol. X, págs. 4 y sgtes.

(47) Sobre esta importante cuestión histórica, véanse los artículos de Erasmo Buceta: *Nuevas notas históricas al prólogo del "Cavallero Zifar"*. "Revista de Filología Española", XVII, 1930, cuad. 4; y de Gerhard Moldenhauer: *La fecha del origen de la "Historia del Caballero Zifar" y su importancia para la historia de la literatura española.* "Investigación y Progreso", V, 1931, n.º 12, págs. 175-176.

riales de aquélla. Casi todas las *Flores de Filosofía* han sido reproducidas en los consejos del Rey de Mentón, y, con no tanta literalidad, han sido incorporadas asimismo algunas leyes de la segunda Partida y varios pasajes de los *Bocados de Oro*. El contenido doctrinal de la *Historia del Caballero Cifar* carece, por lo dicho, de originalidad, y se limita a reproducir los tópicos corrientes en el tipo de obras a que pertenece.

El género didáctico-moral, introducido en la literatura castellana por iniciativa de Fernando III e incrementado en los reinados siguientes, ha logrado mucha difusión en Castilla a lo largo de los siglos XIV y XV. Por un lado, bajo la influencia de la literatura política europea, aquel género se depura de elementos fantásticos y florece en los *Regimientos de Príncipes* y en los libros de *Consejos et Documentos,* tales como los escritos por García de Castrojeriz, el rabí converso Don Sem Tob o el maestro Pedro Gómez Barroso. Por el otro, los elementos fabulísticos crecen hasta convertirse en una verdadera novela en la *Historia del Caballero Cifar,* y persisten en el *Libro de los Gatos,* de fray Jacobo de Benavente, y en el *Libro de los Enxemplos,* de Clemente Sánchez-Vercial, así como en las obras poéticas didáctico-simbólicas, que tanto abundan en estos siglos. En la confluencia de ambas direcciones, Don Juan Manuel aparece en los comienzos del siglo XIV como el mejor representante de dicho género literario en la literatura castellana de todos los tiempos, que en el *Libro de Patronio,* en el *Libro de los Estados,* en el de los *Castigos* o *Consejos que fizo para su fijo* y otros más alcanza formas de mucha perfección. Nieto de San Fernando, sobrino del Rey Sabio y primo hermano de Sancho IV, Don Juan Manuel recoge la herencia literaria de los monarcas castellanos del siglo XIII para transmitirla, enriquecida con su personal y valiosa aportación, al siglo inmediato.

II

La corte real catalano-aragonesa.

Jaime I el conquistador.—Su protección a la cultura literaria, jurídica y religiosa.—Sus relaciones con San Ramón de Peñafort.—San Ramón de Peñafort como pensador y hombre de acción y, en especial, como creador de la teología moral. El renacimiento literario catalán en tiempo de Jaime II.—Difusión del elemento oriental.—El *Libre de Saviesa.*—Jafuda Bonsenyor.

12. Mientras en el trono de Castilla Alfonso X congregaba a su alrededor una pléyade de sabios de diversas procedencias, que con un amplio espíritu de tolerancia cooperaban a un común ideal de saber; en la Confederación catalano-aragonesa se formaba otro núcleo cultural importante en torno a la figura del rey Jaime I. Lo mismo que en Castilla, ese florecimiento cultural lleva un anhelo de totalidad y se manifiesta en ramos muy diversos del saber y de las letras, y provoca también el nacimiento de la prosa en romance, signo de madurez en la lengua vulgar. La cultura literaria adquiere un gran esplendor. En poesía la escuela trovadoresca, de ascendencia provenzal, cuenta con ilustres representantes, como Cerverí de Gerona; la corte del rey ofrece a los trovadores amable acogida, y en ella aprende el arte de rimar aquel apasionado caballero Ramón Lull, que más tarde, juglar espiritual, había de componer trovas a lo divino. En prosa aparecen las primeras producciones del género histórico, de genuina inspiración nacional, y, juntamente, las primeras obras didácticas, apropiaciones o imitaciones de otras extranjeras.

Al propio tiempo se produce un vigoroso despertar de la cultura jurídica. Desde Bolonia, por el intermedio de los estudiantes catalanes que acuden al Estudio General de aquella Universidad, el romanismo renaciente invade el foro y se impone en la jurisprudencia, hasta el extremo de verse obligado el rey a dictar medidas de protección a favor del derecho godo y consuetudinario tradicional. En su corte, sin embargo, el rey se acompaña constantemente con civilistas y decretalistas,

como le reprochan las Cortes de Zaragoza, y por obra de ellos el nuevo derecho científico toma carta de naturaleza en la legislación e inspira notables compilaciones legislativas, además de un buen número de tratados doctrinales. Pero, a diferencia de Castilla, donde el rey pretendió introducir el derecho romano de una sola pieza en el gran monumento de *Las Siete Partidas,* en Cataluña el elemento científico importado entra en aleación con los elementos godo y popular y transforma lentamente la legislación nacional. El sentido práctico del rey Jaime I y de los legistas que le rodeaban supo resolver en armonía el conflicto de lo nuevo con lo antiguo.

Tal vez la máxima diferencia entre la cultura de Castilla en tiempo de Alfonso X y la de Cataluña en el reinado de Jaime I estriba en que aquélla ostenta predominantemente un carácter civil y ésta se presenta profundamente impregnada de sentido religioso. No sólo la cultura eclesiástica florece vigorosa en esta época en Cataluña, sino que el rey informa su política en los ideales de la Cristiandad y se incorpora sin titubeos a las corrientes más universales de la época. En su reinado las Ordenes mendicantes arraigan en el país y adquieren un incremento extraordinario; en especial, la Orden de Predicadores goza del favor del rey, quien se rodea en todo momento de sus personalidades más salientes: Miguel de Fabra, Arnaldo de Sagarra, Cendra, Ramón Martí, etc.

Sobre todas descuella la figura eminente de San Ramón de Peñafort (48). Nacido de noble estirpe catalana en el castillo de los Peñafort, no lejos de Villafranca del Panadés, previos los estudios de iniciación, que cursó tal vez en Barcelona, hacia 1210 se traslada al Estudio de Bolonia, donde se entrega con entusiasmo al cultivo científico

---

(48) Sobre San Ramón de Peñafort pueden ser consultadas las siguientes obras: *Raymundiana, seu documenta quae pertinent ad Sancti Raymundi de Pennafort vitam et scripta,* en "Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica", VI, partes 1-2, Roma, 1898-1901, publicados por Francis Balme y Ceslaus Paban.

Buenaventura Ribas y Quintana: *Estudios históricos y bibliográficos sobre San Ramón de Peñafort,* en "Memorias de la R. Academia de Buenas Letras", Barcelona, 1890.

Manuel Durán y Bas: *San Raimundo de Peñafort.* Barcelona, 1889. (Estudio referido principalmente a la obra jurídica.)

F. Valls i Taberner: *El diplomatari de Sant Ramon de Penyafort.* "Analecta Sacra Tarraconensia", V, 1929, págs. 249-304.

L. Feliu: *Documents inédits sobre Sant Raimond de Penyafort.* "Vida Cristiana" (Barcelona), vol. 18, 1931, págs. 296-300.

L. Feliu: *Diplomatari de Sant Ramon de Penyafort. Nous documents.* "Analecta Sacra Tarraconensia", VII, 1932, págs. 101-116.

del derecho (49). En el ambiente italiano, sensible a la sazón a todas las inquietudes espirituales, sobresale en seguida la personalidad vigorosa de Ramón de Peñafort, así en el campo del saber como, sobre todo, en el de la acción. De escolar asciende a ser maestro, y, al prolongado contacto con las más puras corrientes doctrinales del derecho, su mentalidad se impregna del hondo sentido jurídico de que dió más tarde acabadas muestras en la composición de las *Decretales*. El Pontífice Gregorio IX encomendó a Ramón de Peñafort la sistematización de las normas canónicas para poner fin a la diversidad de las colecciones en uso, y en seis años de ahincada labor el canonista catalán dió cumplimiento al encargo papal, redactando una compilación tan perfecta, que ha podido lograr siete siglos de vigencia. El mérito intrínseco de las *Decretales* radica, no sólo en el cúmulo enorme de materiales canónicos que integran la colección, sino más bien en su carácter científico, que cabe interpretar como una huella del romanismo. Indudablemente Ramón de Peñafort ha tomado modelo de los códigos romanos; pero, lejos de lanzarse a un calco servil, ha sabido inspirar el sistema de las normas canónicas en un profundo espíritu ético-religioso, muy en armonía con el modo de ser de la sociedad eclesiástica. La espiritualización del sistema jurídico resalta, al cotejar las *Decretales* con el derecho romano, en la simplificación de las instituciones, en la supresión del formulismo, en la fina elaboración del procedimiento y, sobre todo, en el criterio de libertad civil que informa la contratación. Además de eminente jurisconsulto, Ramón de Peñafort se revela, desde los días de su primera residencia en Italia, como un formidable hombre de acción. En Viterbo se entrevista con el prócer castellano Domingo de Guzmán, quien se dirigía entonces a Roma para dar cima a su capital empresa de difusión de la Orden de Predicadores, y se asocia inmediatamente a sus proyectos (50). Al emprender el regreso a Cataluña en compañía del obispo barcelonés Berenguer de Palau, Ramón de Peñafort llevaba ya el encargo de fundar en Barcelona una residencia de frailes predicadores; este convento, que fué puesto bajo la advocación de Santa Catalina, influyó decisivamente desde sus primeros momentos en los destinos culturales de Cataluña, como tendremos ocasión de ver. Ramón de Peñafort, a quien el obispo había nombrado

---

(49) Petrus Mandonnet, O. P.: *La carrière scolaire de Saint Raymond de Peñafort.* "Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum", vol. XXVIII, 1920, páginas 277-280.

(50) Mortier: *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs,* volumen I, París, 1903, págs. 376-400.

canónigo de la Seo barcelonesa, tomó a su cargo el patrocinio de la naciente institución; pero no transcurrieron muchos años sin que él mismo experimentara el atractivo de aquella activa modalidad del vivir cristiano y solicitara la toma de hábito, con lo cual acabó por ser, de hecho y de derecho, el guía de la nueva comunidad religiosa. El éxito de su gestión al frente del convento de Santa Catalina aumentó su fama de hombre de gobierno en términos que, al fallecer el segundo maestro general de la Orden, el cónclave, reunido en Bolonia, le designó por unanimidad para el Generalato. Fué enviada a Barcelona una diputación elegida del seno del cónclave para rogarle la aceptación del cargo, y Ramón de Peñafort, en vista de las críticas circunstancias por que la Orden atravesaba, accedió. Durante su breve paso por el Generalato redactó las segundas Constituciones de la Orden (51), para reemplazar a las primitivas de 1228, que el rápido crecimiento y difusión de aquélla por todo Europa había vuelto anticuadas; su talento de legislador acertó asimismo en esta ocasión a trazar seguros rumbos a una de las instituciones más prestigiosas que han florecido en el seno de la Cristiandad. A pesar de su renuncia al cargo de maestro general, Ramón de Peñafort continuó siendo hasta el final de su vida uno de los grandes orientadores de la Orden, especialmente en asuntos escolares y misioneros.

Reintegrado por propia voluntad a su convento predilecto de Santa Catalina, no tarda en dirigir los destinos de la política catalana a través del Conquistador, de quien es confesor y consejero. Por sugestión suya, el ideal europeo de expansión de la Cristiandad a costa del Islam encuentra un nuevo adalid en Jaime I, y al combinarse con las ansias de expansión nacional de este rey, se concreta en los planes de conquista dirigidos contra los musulmanes de Mallorca, Valencia y Murcia. El acrecentamiento de Cataluña, país situado en las fronteras del islamismo, resulta ser a la vez el acrecentamiento de la Cristiandad. La política exterior religiosa de Jaime I perdura a lo largo de su reinado y culmina en la malograda empresa de la cruzada a Tierra Santa. Idénticos ideales presiden al desarrollo de su política interior, como se echa de ver en la decidida protección del rey a los frailes predicadores, quienes le acompañan en las guerras contra los moros y fundan nuevos hogares de cultura en las ciudades recién conquistadas (Palma, Valen-

(51) Heinrich Denifle, O. P.: *Die Constitutionen des Predigerordens in der Redaction Raimunds von Peñafort*. "Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters", vol. V, 1889, págs. 530-564.

cia, etc.); en el establecimiento de la Inquisición, para preservar la unidad de la fe mediante la vigilancia y desarraigo de las herejías; en la conducta observada frente al judaísmo, imponiendo la predicación cristiana en las sinagogas, provocando la controversia con los teólogos cristianos y sometiendo a censura los libros rabínicos. Otros aspectos de la política de cooperación religiosa de Jaime I se muestran en la fundación de la Orden de la Merced para el rescate de los cristianos cautivos en poder de la morisma y en la acción diplomática desplegada a favor de los misioneros en tierras africanas. En la mayoría de los acontecimientos enumerados, que hinchen de grandeza espiritual el reinado de Jaime I, es difícil deslindar la parte de iniciativa que corresponde al rey y la que corresponde a su eminente consejero; hasta tal extremo se entrelaza la actuación de ambas vigorosas personalidades a lo largo de este reinado.

Un corolario, nada más, a la intensa vida activa de Ramón de Peñafort son sus obras, escritas sobre temas candentes de la vida social, ética y religiosa, de su tiempo. Aparte la labor legislativa llevada a cabo en la compilación de las *Decretales* y en la redacción de las constituciones para la Orden de Predicadores, Ramón de Peñafort ejerció toda su vida la guía de las conciencias mediante la solución de casos difíciles y las respuestas a numerosas consultas que le eran formuladas. Papas y reyes le tuvieron por penitenciario, y personas pertenecientes a las más diversas clases sociales del país acudían con frecuencia a él en solicitud de criterios morales para la acción. Algunas de las instrucciones, por su trascendencia en la vida colectiva y por su marcado interés general, fueron redactadas por escrito. Así nació en manos de San Ramón la teología moral, y no como un centón de soluciones empíricas a unos conflictos de conciencia, sino como un arte de resolver reflexivamente los momentos dudosos de la conducta mediante la aplicación de unas normas generales de vida cristiana. Por esta invención Ramón de Peñafort se incorpora netamente a la historia de la filosofía moral. Se ha observado con justeza que el casuísmo moral de San Ramón se limita a aplicar a los problemas de la conciencia la técnica utilizada por los jurisconsultos romanos en la solución de los casos del derecho; y aun parece que la afirmación se puede cimentar en el cotejo de algunos textos entresacados de la *Summa de Paenitentia* con los de algunas leyes romanas (52). Si una vasta exploración de

(52) O. Anguera de Sojo: *La "Summa de paenitentia et matrimonio" de Sant Ramon de Penyafort i les Summes de l'Edat Mitjana.* Conferencia pronunciada en la Biblioteca Balmes, de Barcelona, en 13 de mayo de 1927 (según extractos periodísticos).

las conciencias suministró a su autor las primeras materias para la composición de una obra tan original, y la cultura clásica y canónica le dictó los criterios de rectitud y equidad que inspiran sus soluciones, la moda del tiempo le dió hecho el molde en que externamente habían de vaciarse unas y otras, a saber, el de una *Summa* o tratado en que el tema se desarrolla en su integridad. La *Summa de Paenitentia* de Ramón de Peñafort encierra, en efecto, una doctrina general de la penitencia sacramentaria (53); pero se desenvuelve como un sistema de casos de conciencia dividido en tres partes, según que se refieran a Dios, al prójimo o a aspectos conexos y secundarios. Al contenido primitivo de la *Summa* le fué añadida después una cuarta parte, el *Tractatus de matrimonio,* para la guía religiosa de la vida conyugal y familiar. En esa su forma definitiva, el libro ha alcanzado una difusión extraordinaria y ha venido a ser el breviario moral de grandes sectores sociales de la Edad Media cristiana (54). Para percatarnos del extraordinario interés de las normas de vida moral formuladas por San Ramón, bastará citar algunas de las instrucciones más características. La *Instructio super deprehensis in carceribus,* por ejemplo, aboga por un trato humanitario a los herejes encarcelados. La instrucción a los comerciantes moradores en tierras de infieles traza la línea divisoria de lo lícito y de lo ilícito en los varios aspectos de la obligada convivencia con ellos (55). La instrucción sobre el salario de los maestros señala los casos en que los profesores de París o de Bolonia pueden, sin incurrir en pecado de simonía, admitir estipendio en pago de sus lecciones (56). Las *Responsiones ad dubia e praxi missionariorum exorta* contienen la solución a la consulta formulada ante la curia romana por el prior de los frailes dominicos y el ministro de los franciscanos en Túnez, juntamente, acerca de las normas de vida a seguir por sus misioneros en el trato habitual con las gentes de las plazas africanas donde resi-

---

(53) P. Amedeus Teetaert, O. M. Cap.: La "*Summa de Paenitentia*" *de Saint Raymond de Penyafort,* en "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 1927; y *La doctrine pénitentielle de Saint Raymond de Penyafort, O. P.,* en "Analecta Sacra Tarraconensia", IV, 1928, págs. 121-182.

(54) En el mismo siglo XIII fué declarada obra de texto en la Universidad de París y en otros centros de enseñanza teológica. Por prescripción de la Orden, debían existir en todos los conventos manuscritos de la *Summa de Paenitentia.* No es extraño que, ya en vida de San Ramón, esta obra se difundiera por toda la Europa cristiana.

Fué impresa por primera vez en Roma en 1603, y ha sido reeditada muchas veces posteriormente.

(55) *Summa de Paenitentia,* lib. I, tít. V, párr. 2.

(56) Ibid., lib. I, tít. II, párr. 1.

dían (57). Otras instrucciones regulan la conducta de los cristianos con los judíos y musulmanes que moran en sus reinos, el pago de los impuestos, el ejercicio del derecho de ocupación sobre las cosas procedentes de naufragio, los torneos y las guerras, etc. Así la teología moral de San Ramón de Peñafort resulta, históricamente, un magnífico inventario de la vida íntima y social de su tiempo.

13. El predominio de las tendencias eclesiásticas en la política de Jaime I el Conquistador mantuvo la cultura nacional libre de influencias orientales durante su reinado. Se ha querido ver, sin embargo, una muestra de tales influencias en el *Libre de saviesa,* atribuído al propio rey, que nos ha sido conservado en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid y en otro de El Escorial (58). Pero es probable que tropecemos aquí con una nueva atribución apócrifa, por el estilo de la que antes hemos señalado a propósito de los *Castigos e documentos* del rey castellano Sancho IV; el aspecto general de la obra y la madurez del idioma en ella empleado más bien inducen a creer que ha sido compuesta bastante después. El *Libre de saviesa* pertenece asimismo a la literatura de tratados para la educación de príncipes, y consiste en una colección de máximas recopiladas de los sabios orientales. La fuente más copiosa de donde tales máximas fueron sacadas es el *Secretum Secretorum,* del cual se encuentran párrafos enteros en el *Libre de saviesa;* también han sido utilizados los *Bocados de Oro* y el *Libro de los Buenos Proverbios,* probablemente en texto latino o hebraico. Además de los consejos y advertencias relativos al arte de gobernar, que integran el cuerpo principal de la obra, ésta contiene dos elementos heterogéneos: la predicción de una serie de sucesos astronómicos que tuvieron cumplimiento entre 1290 y 1295 —lo cual permite sospechar que el libro haya sido compuesto poco después de esta última fecha— y un repertorio de proverbios acerca de la obligación de guardar los secretos, con manifiestas alusiones al castigo infligido por Jaime I al obispo gerundense Berenguer de Castellbisbal, a quien le fué cortada la lengua por haber revelado un secreto de confesión.

La literatura de proverbios, de ascendencia oriental, florece, en efecto, abundantemente en la prosa catalana hacia fin de siglo, en tiempo

(57) Impresas en *Monumenta Ordinis Praedicatorum,* IV, II, Romae, 1901, páginas 29-37, y reproducidas por el P. Atanasio López en el apéndice a su obra: *La Provincia de España de los Frailes Menores. Apuntes histórico-críticos sobre los orígenes de la Orden Franciscana en España.* Santiago, 1915, págs. 317-388

(58) Gabriel Llabrés y Quintana lo hizo estampar en Santander el año 1908, en conmemoración del VII centenario del nacimiento de Jaime I.

de Jaime II, nieto y tercer sucesor del Conquistador, quien, por haber antes reinado bastante tiempo en Sicilia, tuvo sobrada ocasión de entrar en contacto con los medios cultos musulmanes y judíos. El semitismo llega entonces a su apogeo e irrumpe en la literatura nacional de Cataluña a través de numerosas imitaciones y versiones de obras árabes. La *Disciplina clericalis,* el *Cuzary,* el *Sendebar* y numerosos libros orientales anónimos son puestos en catalán. A imitación de modelos árabes, Ramón Lull compone varios libros de proverbios, uno de los cuales dedica, en 1309, a Jaime II. Por encargo del rey, el judío barcelonés Jahuda, hijo de Astruch Bonsenyor, que había servido de secretario a Jaime I, dispone una nueva colección de máximas extraídas de textos orientales, que intitula *Libre de paraules e dits dels savis e filosops* (59); libro que, por la maravillosa concisión de sus sentencias y la elevación de sus doctrinas, obtuvo una difusión considerable. Lo trasladó, en 1402, al romance castellano otro judío, Jacobo Zadique de Uclés, por orden del suegro del marqués de Santillana, D. Lorenzo Suárez de Figueroa, de quien era médico. También fueron vertidas al catalán algunas de las obras didáctico-morales, a las que antes nos hemos referido. La facilidad con que tales textos pasaban de unos a otros idiomas demuestra el grado de compenetración alcanzado en largos años de convivencia por las varias literaturas surgidas en el suelo peninsular.

---

(59) Gabriel Llabrés lo editó asimismo en Palma de Mallorca el año 1889.

III

El elemento semita.

Situación, en esta época, de los musulmanes y judíos residentes en tierras de cristianos.—Las escuelas de traductores y sus aportaciones a la literatura hispana.—Las controversias dogmáticas con los judíos y los orígenes de la nueva apologética cristiana.—Las polémicas cristiano-musulmanas.

14. El vehículo de la abundante influencia oriental que hemos registrado en los comienzos de las literaturas hispanas romanceadas son; naturalmente, los judíos y musulmanes residentes en las tierras de cristianos. La contribución que unos y otros aportaron a la incipiente cultura española, y aun, a través de ella, a la cultura europea medieval, justifica sobradamente que nos detengamos a considerar su situación social y jurídica en los reinos peninsulares y los hechos culturales a que su convivencia dió lugar.

Urge advertir que la existencia de esos dos núcleos alógenos en el seno de los pueblos hispano-cristianos obedece a causas muy distintas y reviste, por tanto, un distinto carácter. Los judíos carecían de patria; dispersos por el mundo, adoptaban como propio el país que los acogía y acataban respetuosos su organización de gobierno. Faltos de vínculo político, su personalidad colectiva habría acabado por desdibujarse, a no ser por sus creencias y culto peculiares; los rabinos mantenían su unidad religiosa y la sinagoga los aglutinaba como a pueblo. De ahí provenía su poder de irradiación espiritual y, a la vez, la debilidad de su posición en la vida pública. Desde los tiempos de la monarquía visigoda numerosos grupos judíos habían arraigado en España, amoldándose a las varias situaciones políticas que aquí se sucedieron en los siglos medievales. Las familias musulmanas, en cambio, habían llegado a nuestro suelo en seguimiento de los conquistadores y se sentían vinculadas a él por intereses puramente materiales, casi siempre de índole profesional; pero su centro político y religioso estaba en un rincón, todavía musulmán, del Sud de España y en Africa. Esos núcleos mu-

sulmanes habrían carecido de toda influencia cultural si, por un extraño fenómeno de repelencia, el fanatismo exacerbado de los sectarios de Mahoma en más de una ocasión no hubiese expulsado de sus reinos a grupos de moros cultos sospechosos de heterodoxia. Estos sabios se refugiaron en tierras de cristianos, con lo cual las aljamas españolas cobraron circunstancialmente algún esplendor. Mientras la convivencia de núcleos musulmanes constituía, pues, un fenómeno peculiar de España en la Edad Media, y a lo sumo de algún otro país —por ejemplo, Sicilia—, la convivencia de núcleos judíos era un fenómeno general europeo.

El diferente origen y carácter de los grupos semitas incluídos en los reinos españoles contribuye a explicar muchas de sus vicisitudes. De hecho, a propósito de las relaciones con musulmanes y judíos, se enfrentaron aquí a menudo, como en tantos otros aspectos, dos políticas: una, la de los reyes, inspirada en el interés nacional; otra, la de los Papas, inspirada en el interés espiritual europeo. Ya Inocencio III había prevenido a la Cristiandad contra los peligros que para la integridad de las creencias y la pureza de las prácticas religiosas envolvían la normal convivencia y el trato cotidiano con gentes de otra religión, como eran los judíos; y los Concilios II y III de Letrán, en 1180 y 1215, respectivamente, habían ensayado conjurarlos mediante un sistema de prescripciones, entre las que resaltan, por su importancia, el apartamiento de los judíos en barrios separados, el uso de vestidos diferenciales que permitieran reconocerles al momento, la prohibición de ejercer cargos que llevaran anejo mando o jurisdicción sobre los fieles cristianos, restricciones en el comercio, etc. En esa política religiosa de prevención y alarma se originan las antipatías populares, que, al agrandarse en el ambiente contagioso de las masas y al mixtificarse con otros móviles menos puros, se desahogaron a intermitencias en las matanzas y demás suertes de persecuciones surgidas en distintos lugares de Europa. Bajo la presión de las leyes canónicas, y episódicamente para satisfacer a las exigencias de sus pueblos, los reyes españoles declararon en vigor aquellas normas en sus respectivos Estados, y aun las hicieron extensivas a la población musulmana por razones idénticas. Pero el interés nacional impelía a los reyes hacia otros derroteros, y apenas la agitación popular y la presión eclesiástica cedían en su empuje, las leyes resultaban letra muerta, judíos y musulmanes se redimían de su inferioridad social recabando privilegio tras privilegio, y los reyes no desdeñaban rodearse en su corte y llamar a los altos cargos de gobier-

no a personalidades notables de la sinagoga o de la aljama (60). Períodos hubo en España en que los creyentes del judaísmo y del mahometismo llegaron a gozar de una completa libertad religiosa y fueron equiparados socialmente con los cristianos. Desde mediados del siglo XIV, sin embargo, la igualdad no fué ya posible, y por más que los reyes mediaran con sus benevolencias para mitigar los rigores contra moros y judíos, cada vez más odiados por las masas cristianas, el sentimiento popular, reiterado en terribles explosiones de furor, acabó por imponerse a la conveniencia real y por dictar en las postrimerías del siglo XV la total expulsión de unos y otros de nuestro suelo.

La dualidad de tendencias de la política seguida en España durante la Edad Media para con los musulmanes y judíos cristaliza, en el orden cultural, en dos hechos de incalculable alcance, que forman como el anverso y el reverso de la convivencia: las escuelas de traductores y las controversias apologéticas. Aquéllas se organizan en un ambiente de tolerancia y rinden por la colaboración un trabajo fecundo, del que la cultura nacional y europea reportan opimos frutos; éstas se inspiran en el recelo, se desenvuelven en apasionadas discusiones y terminan en medidas persecutorias y en coacciones reales o inquisitoriales. Cronológicamente, el anhelo de la compenetración cultural prevalece en los siglos XII y XIII; en la decadencia del espíritu medieval, que se acentúa a lo largo de los siglos XIV y XV, las controversias religiosas toman cada vez mayores vuelos. Geográficamente, Castilla siente con mayor fuerza el atractivo de la superior cultura de los pueblos orientales, tal vez por su mayor proximidad e intimidad con ellos; Aragón y Cataluña, en cambio, más sensibles a las corrientes europeas, importan las disputas teológico-apologéticas y las contagian a todo el ámbito español.

15. En lugar oportuno de la presente *Historia* fué estudiada con la debida extensión la actividad de las dos escuelas de traductores toledanos, la organizada por el arzobispo Raimundo en el siglo XII y la patrocinada por el Rey Sabio en el XIII, que contribuyeron decisivamente a la renovación de la cultura cristiana medieval. En ambas, la convivencia pacífica y la colaboración amistosa entre los sabios de las tres religiones alcanzaron extremos inusitados, que todavía hoy despiertan admiración. Con alguna anterioridad un hecho igual se había producido en tierras de Cataluña, donde también existieron agrupaciones de traductores que vertieron al latín obras científicas sobre matemáti-

---

(60) Fritz Baer: *Studien zur Geschichte der Juden in Königreich Aragonien während des 13. und 14. Jahrhunderts*, Berlin, 1913, págs. 20 y sgtes.

cas, agrimensura y música (61). Una nueva invasión del saber oriental en Cataluña tuvo lugar a fines del siglo XIII, y llegó a su auge en el reinado de Jaime II. Las figuras catalanas más representativas de este tiempo son grandes hebraístas o grandes arabistas, o ambas cosas a la vez, conocen a fondo no sólo la lengua, sino además la literatura, de ambos pueblos, utilizan a manos llenas los materiales de sus obras científicas o teológicas y traducen algunas de ellas al latín o al catalán. Pero no basta con mencionar las aportaciones orientales a la literatura hispano-cristiana en idioma latino o en romance, toda vez que las infiltraciones de una a otra cultura se produjeron en esta época en cualesquiera direcciones. Un esfuerzo muy intenso de asimilación cultural desplegaron en el siglo XIII los judíos del Nordeste de España y Sud de Francia (Cataluña, Rosellón y Provenza) mediante versiones del arábigo, que por su número y la importancia de las obras elegidas, entre las cuales predominaban las de los grandes peripatéticos Averroes y Maimónides, influyeron notoriamente en los destinos del judaísmo; en especial, la primera de las dos versiones hebreas del *Mohre Nebukim* (o "Guía de los descarriados"), de Maimónides, realizada por Samuel ibn Tibbon en 1204, injertó el aristotelismo en los medios rabínicos con tal éxito, que la interpretación racionalista de la Biblia y del Talmud acabó por prevalecer sobre el tradicionalismo ortodoxo en las sinagogas (62). En dicha versión hebrea de Maimónides fué calcada poco después una versión latina anónima, que anduvo en manos de muchos teólogos cristianos, así como la versión castellana de Pedro de Toledo, a quien algunos pretenden identificar con el culto prelado Pedro Gómez Barroso, fallecido en Aviñón en 1345 (63). Las familias judías de los Qimhi y de los Tibbónidas, cuyos miembros más ilustres fueron españoles o desarrollaron sus tareas en España, se distinguieron extraordinariamente en la literatura de traducciones; Jacob Anatoli, que emparentó con los Ibn Tibbon por casamiento con la hija de Samuel, convivió en la corte del rey siciliano Federico II con Miguel Escoto, y hasta se dice que prepararon juntos otra versión latina de la citada obra de Maimónides, que su suegro había trasladado al hebreo. Por lo menos, es seguro que Anatoli conocía a la perfección el latín tanto como el árabe, y que algunas de sus versiones hebreas han sido elaboradas

---

(61) J. Millás Vallicrosa: *Assaig d'història de les idees fisiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, vol. I. Barcelona, 1931.

(62) George Sarton: *Introduction to the history of science*, vol. II, part II; London, 1931, págs. 719-720.

(63) Idem, ibid., pág. 604.

a base de textos árabes y latinos a la vez (64). En lo cual se revela la importancia creciente que a los ojos de los judíos iba adquiriendo la cultura de los pueblos europeos; desde la segunda mitad del siglo XIII, en efecto, hubo ya traducciones hebreas de obras latinas, y su número aumentó considerablemente a lo largo de los siglos XIV y XV. A los historiadores de la cultura judía incumbe explorar este aspecto tan interesante de su actividad literaria. Para muestra baste decir que el año 1490 fueron traducidos al hebreo, probablemente en Ocaña, los comentarios de Santo Tomás a la *Metafísica* de Aristóteles por Abraham ben Joseph ibn Nahmias, y que poco antes otro judío español, Elijah ben Joseph Habillo, tradujo asimismo las *Quaestiones disputatae*, la *Quaestio de anima* y los comentarios de Santo Tomás a la *Etica* nicomaquea, y, bajo el influjo de la filosofía tomista, escribió tratados originales sobre el ser y la cualidad. Pero tales versiones y obras de los judíos españoles se relacionan ya con los trabajos de los hebreos renacentistas (65).

16. Las controversias apologéticas son en parte autóctonas y en parte importadas. Ya el judío español Pedro Alfonso, el famoso autor de la *Disciplina clericalis*, nacido en 1062 en Huesca, con el nombre originario de Moisés Sephardi, y bautizado más tarde bajo el patrocinio del rey castellano Alfonso VI, de quien era médico, escribió, para justificar su conversión, unos *Dialogi cum Judaeo*, en los cuales Moisés y Pedro, dos personajes que son las dos figuraciones del autor antes y después del bautismo, discuten en pro y en contra de la religión judaica (66). Tales diálogos, *in quibus impiae Judaeorum opiniones confutantur*, aparecen todavía acuñados en los moldes platonizantes de la apologética clásica, que tuvo su máximo florecimiento en la segunda generación de los primitivos escritores cristianos. Es sintomático que haya sido un converso el autor de esta temprana obra de controversia; como vamos a ver en seguida, los actores principales de tan dramáticas disputas han sido frecuentemente neófitos recién convertidos del judaísmo, azuzados o protegidos por poderosos personajes eclesiásticos.

El nuevo tipo de las polémicas antijudaicas nació en Francia a consecuencia de las graves denuncias contra el Talmud formuladas en 1238 por el judío renegado de la Rochela Nicolás Donin, a quien se imputa el levantamiento de terribles persecuciones contra los judíos franceses, durante las cuales murieron asesinados unos tres mil, fueron bautiza-

(64) Idem, ibid., págs. 492-493.
(65) Idem, ibid., pág. 918.
(66) Idem, ibid., págs. 199-200.

dos quinientos y fueron quemados por orden del Papa Gregorio IX todos los manuscritos del Talmud, de los que el rey de Francia, San Luis, logró incautarse. Fué dispuesta, además, una disputa pública en París entre Donin y cuatro rabinos, que comenzó a 12 de junio de 1240, y a la que estuvieron presentes, entre otros, los maestros en teología Guillermo de Alvernia y Alberto Magno; el resultado de la controversia fué la condenación del Talmud y la orden real de quema de sus ejemplares (67). Tales sucesos alcanzaron entonces una considerable repercusión, y no tardaron muchos años sin que el rey aragonés Jaime I, a sugestión de San Ramón de Peñafort, ordenara una disputa pública similar, que comenzó en Barcelona el año 1263. Fué actor principal otro converso, por nombre cristiano Pablo, a quien le fué enfrentado el famoso rabino gerundense Moisés ben Nahman, más conocido con el nombre vulgar de Bonastruc de Porta, y, aunque el converso parece haber llevado la peor parte en la controversia, el rey dispuso a su término que una comisión de teólogos procediera al examen y censura de los libros rabínicos (68). De ella formaron parte el obispo de Barcelona y los frailes dominicos Ramón de Peñafort, el prior de Santa Catalina Arnaldo de Sagarra, Pedro Janer y Ramón Martí, a quien fué confiado un examen minucioso de los textos (69). La sentencia real no fué, empero, de quema, sino de simple expurgación.

De la campaña antijudía levantada en el reinado del Conquistador brota en Cataluña la literatura polémico-apologética, cuyo primero y capital representante es el citado Ramón Martí. Él mismo cuenta en su *Capistrum judaeorum*, una obra perdida, hoy a punto de recuperar, y de la que se conservan abundantes referencias (70), que en uso de un privilegio real se había personado en las sinagogas catalanas a predi-

---

(67) Idem, ibid., pág. 557.

(68) Fritz Baer: *Las polémicas de R. Jehiel de París y de R. Mossé ben Nahman.* Separata de la revista hebraica "Tarbís", II, vol. II, Jerusalén, 1931. Véase también J. Millás Vallicrosa en "Estudis Universitaris Catalans", X, 1925, págs. 194-198.

(69) Véase, más adelante, el capítulo IV a propósito del estudio dedicado a Ramón Martí.

(70) André Berthier ha señalado recientemente la existencia de dos manuscritos anónimos de esta obra en la Biblioteca universitaria de Bolonia y en la Nacional de París, respectivamente. Véase un extracto de su tesis: *Raymond Martin, Frère Prêcheur.* en "Ecole Nationale des Chartes. Position des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1931. Paris."

Según comunicación verbal del Dr. J. Millás Vallicrosa, existe un tercer manuscrito en la Biblioteca capitular de la Catedral de Gerona; y, por nuestra parte, creemos estar en situación de afirmar la existencia de un cuarto ejemplar en el Archivo de la Catedral de Córdoba.

car la fe cristiana a los judíos y había sostenido disputas con sus rabinos, pero sus predicaciones carecían de fruto por la mala fe de sus contradictores, que en la disputa hablada trocaban los argumentos y se quejaban de la inexacta interpretación de los textos sagrados auténticos. Entonces Ramón Martí se decidió a fijar los argumentos por escrito con la alegación de los pasajes sagrados en el original hebreo. Así apareció en España la literatura de controversias religiosas; la obra más representativa del género fué compuesta por el mismo Ramón Martí en el convento barcelonés de Santa Catalina, el año 1278, con el rótulo de *Pugio fidei contra Judaeos* (Puñal de la fe contra los judíos); de ella nos ocuparemos extensamente más adelante (71). En el *Pugio fidei* inspiraron el obispo oscense Bernardo Oliver su *Tractatus contra caecitatem judaeorum* (72) y el inquisidor Nicolás Eymerich sus invectivas contra los judíos, que incluye en el *Directorium inquisitorum* y en otras obras (73). Por su parte, los judíos no permanecieron inactivos en la defensa y propaganda de sus creencias. A Ramón Martí le replicó, también por escrito, un discípulo de Moisés ben Nahman, el barcelonés Salomón ben Adret (74). Por el mismo tiempo, otro judío español, originario de Zaragoza, Abraham ben Samuel Abulafia, emprendía un viaje a Roma para dialogar personalmente con el Papa Nicolás III, con la esperanza de provocar su conversión al judaísmo en la tendencia místico-cabalística que él propugnaba (75). En el siglo XIV la polémica escrita entre cristianos y judíos continúa y aun se intensifica, sin que los controversistas reparen mucho en los materiales utilizados para conseguir su objeto. Además de las obras citadas de Bernardo Oliver y Nicolás Eymerich, fué muy divulgada del lado cristiano la *Epistola Rabbi Samuelis*, una refutación del judaísmo escrita en arábigo por un mahometano y traducida al latín en 1339 por un teólogo cristiano español que se ocultó bajo el pseudónimo de Alfonso Buenhombre (76).

---

(71) Véase el estudio dedicado a Ramón Martí en el capítulo IV.

(72) Kürzinger: *Alphonsus Vargas Toletanus*, Münster, 1930, pág. X, cita un manuscrito de esta obra existente en la biblioteca municipal de Munich.

(73) Véase la obra antes citada de Fritz Baer sobre la historia de los judíos en el reino de Aragón, pág. 69.

(74) G. Sarton, obra y volumen citados, pág. 884; y Ramón Mallofré: *Rabi Salomo ben Adreth de Barcelona*, artículo en la revista "Criterion" (Barcelona), V, 1929, págs. 46-55.

(75) G. Sarton, obra y volumen citados, págs. 881-882.

(76) *Epistola Rabbi Samuelis israhelite de civitate Regis Marrocorum missa Rabbi Ysaach magistro sinagoge... translata de arabico in latinum per fratrem Alphonsum Bonihominis hyspanum ordinis predicatorum... anno Domini millessimo CCC° XXXVIIII°.* Tanto la versión latina, como las versiones en vulgar que la tomaron por base, han sido

Resulta también curioso que las tesis y los argumentos del *Pugio* se reproduzcan en buena parte en el *Mostrador de justicia,* del judío Abner de Burgos, converso al cristianismo con el nombre de Alfonso de Valladolid: una obra originariamente escrita en hebreo y puesta al poco tiempo en romance castellano (77).

El episodio culminante y más espectacular de la prolongada lucha entre las dos confesiones tuvo su escenario en la ciudad de Tortosa en los años de 1413 y 1414 por disposición del Pontífice Benedicto XIII, el aragonés Pedro de Luna. A la disputa de Tortosa se llegó a consecuencia de haber recrudecido en el país el sentimiento antijudaico, que se desahogó en terribles matanzas el año 1391. Con el propósito de encauzar por caminos de menor violencia las iras populares, el monarca catalán Juan II había encargado a una comisión, integrada por los maestros franciscanos en teología Francisco Eximenis, Nicolás Sacosta y Tomás Olzina, que examinara los libros hebraicos de la sinagoga de Valencia. Probablemente esta comisión desistió de actuar, por haberse interpuesto los sangrientos sucesos aludidos (78). Veinte años después, una querella local suscitada entre los rabinos de Alcañiz y Josua Halorki, que acababa de convertirse al cristianismo con el nombre de Jerónimo de Santa Fe, encendió una controversia general, en la que fueron obligados a participar los representantes más eminentes de las sinagogas españolas; en ella descollaron, en la defensa del judaísmo, Josef Albo de Daroca (79), Astruch Halevi de Alcañiz y Serachja Halevi y Matias Hajizhari de Zaragoza. La defensa del dogma cristiano fué encomendada por Benedicto XIII a Jerónimo de Santa Fe, su médico de cámara, a quien San Vicente Ferrer había catequizado en la corte papal. En la intención de sus promotores la controversia tortosina había de conducir, por la total victoria del cristianismo, a la conversión de los judíos que en España conservaban todavía la fe de sus mayores, y finalmente a la unidad religiosa. Pese a la duración de los debates

---

editadas muchas veces. Véase, a este propósito, la obra citada de G. Sarton, págs. 281 y 401-402, quien da por auténtico el nombre del traductor Alfonso Buenhombre y le hace obispo de Marruecos en 1346.

(77) Fritz Baer: *Abner aus Burgos.* Berlín, 1929.

(78) A. Rubió y Lluch: *Documents per a l'història de la cultura catalana mig-eval,* vol. II, Barcelona, 1921, pág. 338.

(79) Sobre este eminente pensador judío, véase la obra reciente de J. Husik: *Joseph Albo, the last of the medieval Jewish philosophers.* "Proceedings of the American Academy for Jewish Research", 1928-1930, págs. 61-72.

En 1931 ha sido publicada en los Estados Unidos la obra capital de Josef Albo, el *Libro de los Principios,* en cinco volúmenes de texto hebreo original acompañado de la versión inglesa.

y a la pertinacia de Jerónimo de Santa Fe, dicha finalidad político-religiosa no pudo ser lograda (80). Disuelta la reunión de Tortosa, continuó la polémica escrita, que por el lado cristiano se intensificó a partir de esta fecha; en ella participaron, además de San Vicente Ferrer (81), los conversos Pablo de Burgos y el tarraconense Pedro de la Cavallería (82). El promotor de tan activa campaña no era otro que el Pontífice Benedicto XIII, en cuya biblioteca existió un buen número de obras apologéticas antijudaicas (83). Esta literatura prosigue a todo lo largo del siglo XV. Así, por ejemplo, entre 1453 y 1458, Fray Juan de Fuente Sauco escribe, a instancia del adelantado de Murcia Pedro Fajardo, un tratado *De Verbo contra Judaeos,* del cual toma pretexto, en 1459, el converso Fray Alonso de Espina para una obra de mayor empuje, el *Fortalitium fidei* (84). Apenas establecida la imprenta en Valencia, Fr. Jacobo Pérez se aprovecha de ella para divulgar, en 1484, otro *Tractatus contra Judaeos.* Todavía un eco póstumo de esta literatura antijudaica lo encontramos, bastantes años después de ocurrida ya la expulsión, en Luis Vives.

17. Mientras los gérmenes de la apologética antijudaica fueron importados a España en el siglo XIII, la literatura antimusulmana ha tenido aquí sus genuinos orígenes. Pero el diferente carácter y situación del mahometismo ha obligado a los luchadores cristianos a adoptar tácticas nuevas para combatirlo. En vez de las controversias públicas bajo el patrocinio de reyes o de papas al estilo de las organizadas contra los judíos, ha sido proyectado un ataque en gran escala a la confesión de Mahoma con el envío de un ejército de misioneros. La ejecución ha

(80) Fritz Baer: *Die Disputation von Tortosa (1413-1414).* "Spanische Forschungen der Görresgesellschaft", II, Münster, 1931, págs. 307-336. Véase, asimismo, el artículo de Adolphe Posnanski: *Le col.loque de Tortosa et de San Mateo,* en la "Revue des études juives", 1923, págs. 147-151.

(81) *Tractatus contra perfidiam judaeorum,* existente en el manuscrito latino 1043 de la Biblioteca Vaticana. (Véase Garrastachu: *Los manuscritos del Cardenal Torquemada.* "La Ciencia Tomista", vol. 41, 1930, pág. 199).

(82) *Liber de Fide in Christum adversus Sarracenos et Judaeos,* existente en el manuscrito latino 3362 de la Biblioteca Nacional de París. (Citado por Mazzatinti: *La Biblioteca dei Re d'Aragona in Napoli,* Roca S. Carciano, 1897, pág. 10.) Fué editado en Venecia en 1592.

(83) En el catálogo de la librería papal de Aviñón formado en 1407 por orden de Benedicto XIII hállanse inventariadas más de una docena de obras pertenecientes a la literatura de controversias, en su mayoría de autor español, algunas de las cuales se consideran hoy perdidas. (Véase P. Galindo Romeo: *La biblioteca de Benedicto XIII,* Zaragoza, 1929, pág. 157.)

(84) Citados por Mario Schiff: *La bibliothèque du marquis de Santillane,* París. 1905, pág. 426.

sido confiada a las nuevas Ordenes religiosas de dominicos y franciscanos, quienes han fundado en España centros especiales de cultura para la preparación de los frailes destinados a las misiones. Las exigencias de la preparación escolar y las ulteriores de predicación y disputa en tierras africanas han motivado la aparición de otro tipo de apologética cristiana, algunas de cuyas producciones guardan un estrecho parentesco con las obras de controversia antijudaica. El modelo irreprochable de esa nueva literatura lo encontramos en la *Summa contra Gentes,* que el dominico Tomás de Aquino, a indicación de San Ramón de Peñafort, compuso entre los años de 1259 y 1264 para los hermanos en religión que recibían una preparación misionera en los conventos de España. De esta obra transcribió Ramón Martí capítulos enteros en el *Pugio fidei,* que, indistintamente, fué dirigida contra moros y judíos (85). A decir verdad, los gérmenes de dicha literatura preexistían desde el siglo anterior, en que Pedro el Venerable, el gran reformador de Cluny, vino a España en visita de inspección a los monasterios de su Orden. Profundamente impresionado por la superior cultura de musulmanes y judíos y consciente de los peligros que amenazaban la fe de los cristianos, concibió Pedro la idea de traducir y refutar el Corán y de hacer lo propio con el Talmud con la ayuda de renegados. Un anticipo a este gran proyecto fueron sus *Libri II contra nefandam sectam Sarracenorum* (86). De todos modos, la situación cultural de España no permitió llevarlo adelante hasta el siglo inmediato, en que el Corán fué vertido al latín y fué divulgada, además, una *Vita Mahometi,* escrita desde el punto de vista cristiano y en desprestigio del falso profeta (87). Pero fueron los hombres curtidos en la vida misionera los que en España forjaron, también con su pluma, los dardos más mortíferos contra el mahometismo. Tal es el caso de Ramón Martí, quien, a su regreso de las misiones de Túnez, escribe en la vejez el *Pugio fidei.* Tal es el caso de San Pedro Pascual, el valenciano que.

---

(85) Véase, más adelante, el capítulo IV sobre Ramón Martí.

(86) G. Sarton, obra y volumen citados, pág. 161.

Contra la afirmación de Sarton que da la obra por inédita, podemos citar por lo menos dos ediciones: la de Migne en su *Patrologia, Series latina,* vol. 189, págs. 659-719; y la incluída en la *Collectio Veterum Scriptorum et Monument.,* Parisiis, 1724-1733; vol. IX, págs. 1120 y sgtes.

Sobre el proyecto de Pedro el Venerable, véase el artículo de Pierre Mandonnet: *Pierre le Venerable et son activité litteraire contre l'Islam,* en "Revue Théologique", I, 1893, págs. 328-343.

(87) M. Serrano y Sanz: *Vida de Mahoma según un códice latino de mediados del siglo XIII.* "Erudición ibero-ultramarina" (Madrid), vol. 2, 1931, págs. 365-396.

llevando en las venas sangre mora (88), llegó por sus méritos a obispo de Jaén, y, capturado en su diócesis por los moros del vecino reino de Granada, escribió en el cautiverio su *Historia e Impunacion de la Seta de Mahoma e Defension de la ley evangelica de Christo* (89). Tal es, sobre todo, el caso de Ramón Lull, por cuya intervención la cruzada espiritual contra el mahometismo y sus infiltraciones en la cultura cristiana se convierte en una de las grandes preocupaciones europeas. Aspectos parciales de la vasta cruzada emprendida por Lull son sus varios viajes a Africa en plan de misionero, las polémicas mantenidas en tierras africanas con los sabios mahometanos y las obras de controversia con musulmanes, como la *Disputatio Raymundi et Hamar sarraceni,* o la *Disputatio fidelis et infidelis,* o las de controversia general, en las que nunca falta un contradictor musulmán, como el *Libre del gentil e dels tres savis,* el *De quinque sapientibus,* el *Liber de Sancto Spiritu* y otras más (90). Tras un período de esplendor, la controversia literaria con los musulmanes decae a lo largo del siglo XIV, para no reavivarse hasta bien entrado el siglo XV, cuando cuaja en el ambiente popular el anhelo profundo de eliminar del país los núcleos semitas en él radicados. Esta literatura transcurre entonces paralela a la literatura antijudaica, con la que comparte los objetivos y aun los procedimientos de combate. Entre las obras antimusulmanas cuatrocentistas señalaremos el ya mencionado *Fortalitium fidei,* de Fr. Alonso de Espina, al que había precedido poco antes el *De Verbo contra Sarracenos,* del Dr. Juan de Segovia, y el *De confusione sectae Mahometicae,* escrito por el converso valenciano Juan Andrés a fines del siglo XV.

Por el lado musulmán la controversia fué mantenida asimismo originariamente a mucha altura. La obra más popular de la apologética islámica fué una refutación del cristianismo y del judaísmo a la vez, compuesta en 1221 por el egipcio Abu-l-beca, por encargo del rey de Egipto Ayyubid, quien la mandó al emperador romano en respuesta a una carta suya anterior (91). Fuera, tal vez, de ésta, ninguna otra obra de la apologética musulmana parece haber sido conocida en los países cristianos, a excepción de una árabe, escrita en Túnez el año 1420 por Abd-Allâh ibn Abd-Allâh, el Drogman, con el título de *La ofrenda del*

---

(88) Sarton, obra y volumen citados, pág. 893.

(89) Inserta en el volumen II de las "Obras completas de San Pedro Pascual, publicadas por Fr. Pedro Armengol con la traducción latina y algunas anotaciones". Roma. Imprenta Salustiana, 1906-1908.

(90) Véase, más adelante, el capítulo sobre las obras de Ramón Lull.

(91) G. Sarton, obra y volumen citados, págs. 557-558.

hombre letrado para refutar a los partidarios de la Cruz (92). La extraordinaria impresión causada por esta obra en el mundo musulmán se debió, ante todo, a la circunstancia de que su autor era un renegado cristiano nacido en Mallorca, por nombre de bautismo Anselmo Turmeda, quien en su juventud vistió el hábito de San Francisco y logró en el seno de su Orden ser muy apreciado por su gran cultura, hasta que, tras una tremenda crisis espiritual, huyó a Túnez y abjuró públicamente el cristianismo en manos del Sultán. Su vida religiosa anterior y su cultura teológica hacían del converso Abd-Allâh un polemista temible, a quien ciertamente no cabía achacar el común defecto del desconocimiento de la dogmática cristiana; no sin razón se ha podido afirmar de él que representó, en su vida y en sus actividades literarias, una viva antítesis de Lull (93).

A fines del siglo XV, con la toma de Granada y la expulsión de los judíos por los Reyes Católicos, se llega en España a la anhelada unidad religiosa, y falta, por tanto, desde entonces el aliciente para la prosecución de las controversias religiosas, cuya literatura desaparece casi por completo. Cuando, pasados los hervores del Renacimiento, el género apologético renace en España, otras preocupaciones de muy diversa índole se ciernen en el horizonte espiritual de Europa a consecuencia de la escisión religiosa interior que la reforma protestante entraña. Los *Loci theologici* del español Melchor Cano señalan entonces los nuevos rumbos a la apologética cristiana.

El contenido doctrinal de las controversias religiosas cae, en parte, dentro de la filosofía. Aunque primordialmente la discusión versara sobre las verdades de fe, en especial sobre los llamados "dogmas diferenciales" —la Trinidad y la Encarnación—, en rigor sólo demostrables mediante argumentos de autoridad sacados de los Libros sagrados, la complicación ulterior de la disputa indujo a alegar argumentos de razón natural, es decir, filosóficos (94). En la controversia con el mahometismo, la alegación de las pruebas racionales constituía una necesidad imprescindible, porque, al no ser reconocida la inspiración divina del Antiguo ni del Nuevo Testamento, faltaba una base común positiva

---

(92) El original árabe fué editado en El Cairo, en 1904. Con anterioridad, Jean Spiro había publicado una versión francesa (París, Leroux, 1886).

(93) Lorenzo Riber: *Un Anti-Lulio*. "Boletín de la Academia Española", abril de 1932, págs. 249-259.

De Anselmo Turmeda se tratará especialmente en un capítulo más adelante.

(94) T. Carreras i Artau: *Introducció a l'història del pensament filosòfic a Catalunya*, Barcelona, 1931, págs. 34-36 y 66-68.

de discusión. Por esto, en la *Summa contra Gentes,* de Santo Tomás, y en el *Pugio fidei,* de Ramón Martí, la apologética se desenvuelve en buena parte en forma de demostraciones filosóficas. Ramón Lull llega hasta el extremo de querer demostrar, frente al mahometismo, la verdad del dogma trinitario y de la Encarnación por meras razones ("per raons necessaries"). Así, aunque el conflicto ideológico afectaba inicialmente al contenido dogmático de las tres religiones: cristiana, judaica y mahometana, su desenvolvimiento condujo con frecuencia a enfrentar las varias corrientes filosófico-teológicas dominantes en cada época y en cada pueblo. No hay que olvidar que en la cultura de la Edad Media la dogmática, la teología y la filosofía se hallan estrechamente vinculadas entre sí.

IV

Los nuevos centros de cultura.

Las antiguas escuelas catedrales, monacales y palatinas.
Las Universidades.—Fundaciones en Castilla durante los siglos XIII al XV.—Las Universidades de Aragón y Cataluña.
Las Ordenes mendicantes.—La Orden de Predicadores y su introducción en España.—Los comienzos de la Orden franciscana en España.—Florecimiento de las escuelas conventuales de ambas Ordenes.
Organización de los estudios filosóficos; cátedras, métodos y textos.

18. Si la cultura oriental penetró en España a través de los núcleos semitas, judíos y musulmanes, que convivían con los hispano-cristianos, la cultura latino-eclesiástica encontró su vehículo de influencia en las escuelas y Universidades. Como en todo Europa a lo largo de la Edad Media, también aquí el elemento escolar fué el fermento activo del renacimiento cultural.

Los primeros jalones de la organización escolar en la España cristiana fueron puestos con la reforma isidoriana en el siglo VII, que tuvo por escenario los claustros de las iglesias más prósperas en tiempos de la monarquía visigoda: Sevilla, Toledo, Zaragoza, etc. Los altos estudios se caracterizan en esta época por su contenido enciclopédico, que en los cuadros sistemáticos del *trivium* y del *quadrivium* pretende encerrar la totalidad de los conocimientos humanos, y por su finalidad religiosa, que consiste en la formación intelectual de los clérigos para mejor prepararles al desempeño de los oficios divinos; por lo mismo, el estudio de los textos sagrados constituye el coronamiento de la enseñanza claustral. La invasión musulmana truncó en el siglo VIII el desarrollo de esa incipiente organización, que resurgió, sin embargo, en la España reconquistada. A partir del siglo X, en los claustros de las catedrales de Santiago, Mondoñedo, Lugo, Oviedo, etc., en el NO., y de las de Barcelona, San Félix de Gerona, Urgel, Vich, etc., en el NE., funcionan nuevamente las escuelas; en Toledo fué restablecida a raíz de su reconquista por Alfonso VI, en 1085. En general, por lo preca-

rio de los tiempos, las enseñanzas deben de haber sido bastante rudimentarias en la mayoría de tales instituciones; solamente en algunas, como en Vich, ha existido un florecimiento científico considerable, que ha irradiado sus esplendores más allá de la Península (95). Pero la alta cultura busca entonces un ambiente más propicio en el recogimiento de la vida monacal, y en los monasterios de Ripoll, San Millán de la Cogolla, Santo Domingo de Silos y San Juan de la Peña, entre otros, los estudios alcanzan un nivel envidiable. Las escuelas catedrales y monacales son las únicas en alimentar el rescoldo de la enseñanza superior hasta terminar el siglo XII (96).

19. En la confluencia de este siglo con el inmediato se columbran los primeros síntomas de una profunda transformación escolar. La cultura cenobítica, estancada en las soledades del ambiente rural, decae; mientras en los núcleos urbanos, o sea los nacientes municipios, germina una intensa apetencia de saber. Al contagio del nuevo ambiente las escuelas catedrales cobran ahora una mayor vitalidad y asumen las funciones directivas de la enseñanza superior. La Iglesia contribuye con oportunas medidas a consumar el cambio, apenas iniciado; el Concilio III de Letrán (1179) ordena la institución en todas las catedrales de un beneficio para el sostenimiento del maestro de la escuela, y el Concilio IV de Letrán (1215) hace extensiva la disposición a las iglesias principales en cada diócesis. En cumplimiento de las normas canónicas se fundan escuelas catedralicias en Palencia, Salamanca, Segovia, Astorga, Tarragona, y otras presbiterales en poblaciones de menor importancia (por ejemplo, en Reus, Valls y Montblanch, en la diócesis tarraconense). Tanto como el número creciente de estas escuelas influye en el cambio cultural el enriquecimiento de las enseñanzas. En los primeros tiempos de la Reconquista el maestrescuela enseñaba a leer, escribir y contar, y a lo sumo profesaba la gramática, en latín, naturalmente. En el siglo XII renacen en las catedrales los estudios superiores: por un lado se desdobla la enseñanza en dos grados, la escuela infantil, para la instrucción en la letra y en el canto de los monaguillos, con vistas al servicio del coro, y la escuela mayor, para la formación intelectual del clero; por el otro lado, el contenido de esta segunda enseñanza se integra con las otras dos disciplinas del *trivium*, la retórica y la dialéctica, a las que se añadió asimismo la música. La Par-

---

(95) J. Millás Vallicrosa: *Assaig d'Història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval.* Vol. I, Barcelona, 1931; 2.ª part, "Cultura cristiana".

(96) H. Sancho: *La enseñanza en el siglo XII.* "La Ciencia Tomista", vol. IX, 1914, págs. 52-76.

tida I, fiel trasunto de la legislación canónica de la época, refleja la descrita situación de la enseñanza eclesiástica en la ley 37 del título V, al enumerar "las cosas de que el Perlado debe ser sabidor", en los siguientes términos: "La primera en la Fe... La segunda ha de ser sabidor en los saberes que llaman artes, e mayormente en estas quatro. Asi como en Grammatica que es arte para aprender el lenguaje del latín. E otrosí en Logica, que es sciencia que demuestra departir la verdad de la mentira. E aun en la Rethorica, que es sciencia que demuestra las palabras apuestamente, e como conviene. E otrosi en Musica, que es saber de los sones, que es menester para los cantos de Santa Esglesia... Mas los otros tres saberes, non tovieron por bien los Santos Padres que se trabajassen ende los Perlados mucho de los saber. Ca maguer estos saberes sean nobles, e muy buenos quanto en sí non son convenientes a ellos, nin se moverian por ellos a fazer obras de piedad..." Junto a la escuela de las artes liberales del *trivium* y de la música no tardó en ser instaurada la cátedra para la instrucción religiosa superior, que consistió inicialmente en la lectura pública de las Sagradas Escrituras y se convirtió con el tiempo en cátedra de teología. Por las escuelas de las catedrales españolas, cuya historia yace en buena parte en el olvido, desfilaron, en calidad o de oyentes o de maestros, personalidades eminentes. Así, en la de Palencia, cursó sus estudios, hacia 1184, Santo Domingo de Guzmán, el fundador de la Orden de Predicadores. En la de Valencia, San Vicente Ferrer desempeñó la cátedra pública de teología durante los años 1383 a 1389. En la ciudad de Mallorca fué instituída la enseñanza pública de la teología con carácter temporal, a cargo de lectores dominicos y franciscanos, por turno; el teólogo dominico Pedro Correger la regentó en tiempo del obispo Antonio de Galiana, y le sucedió en 1384, por renuncia, el minorita Nicolás Sacosta, a quien le fué nombrado un sustituto para caso de ausencias y enfermedades en la persona de Fr. Juan Exemeno, y más tarde un segundo sustituto en la de Fr. Antonio Sent-Oliva. A estos varios personajes, muy influyentes en la historia cultural de Mallorca, alude nominalmente Anselmo Turmeda en una de sus obras literarias (97). Ni hay que olvidar que en la escuela catedralicia de Toledo fué iniciado el contacto con el saber oriental, que transformó en el siglo XIII la faz intelectual de Europa.

La enseñanza de las artes y la de la teología absorben en la Edad

---

(97) Estanislau Aguilò: *Identificació dels personatges esmentats per Turmeda en les "Cobles"*, en la revista "Museo Balear", 1885, págs. 218 y sgtes., 256 y sgtes.

Media todo el interés filosófico, aquélla porque el contenido del *trivium* culmina en la lógica o dialéctica (filosofía racional), ésta porque en su progresivo desenvolvimiento, y aun más desde Anselmo de Aosta, la especulación sobre el dogma involucra cada vez en mayor escala una concepción metafísica (filosofía real). No habría, pues, ni asomo de exageración en afirmar que la filosofía de la Edad Media ha nacido en las catedrales, tanto más que un cultivo independiente de la misma no aparece hasta muy entrado el siglo XIII. Precisa para ello que los moldes tradicionales de la organización escolar eclesiástica sean desbordados al impulso de las nuevas exigencias que el anhelo de saber, característico de la época, trae consigo. Ya no es sólo el alto clero el que necesita y desea una cumplida formación intelectual; las tareas, cada vez más delicadas, de la dirección espiritual de los pueblos exigen de todo el clero, así regular como secular, un nivel mínimo de cultura. También los laicos afluyen en crecido número a las escuelas en demanda de saber. Los antiguos organismos resultan insuficientes para alojar a las masas de escolares, que se concentran en los grandes núcleos de población en edificios elegidos adrede, fuera del recinto de los claustros. La escuela ya no es un elemento de la catedral, pero todavía el obispo y el cabildo la patrocinan. A esa secularización externa de la institución escolar contribuyó eficazmente la ampliación de su contenido con las enseñanzas de carácter profesional, la medicina y el derecho, organizadas sobre todo para los laicos, en términos que a una parte del clero le estaba formalmente vedado por las leyes el cursarlas (98). Así nacieron en España, como en todo Europa, los primeros Estudios Generales (Universidades), en los que los nuevos ideales eclesiásticos se armonizan y conjugan con los anhelos nacionales de cada pueblo; los Reyes, intérpretes de esos anhelos, toman la iniciativa de su fundación, y los Papas van plasmando en visión de conjunto la organización intelectual de la nueva Europa.

20. La más temprana de las Universidades españolas es la de Palencia, fundada entre 1212 y 1214, a iniciativa del rey Alfonso VIII de Castilla, instado por el obispo Tello Téllez de Meneses, mediante transformación de la primitiva escuela catedral (99); "... para que todo el que quisiese aprender los saberes allí fuese", según refiere la *Estoria de Espanna* redactada de orden de Alfonso el Sabio, fueron llamados

---

(98) Partida I, título VII, ley 28: "Que ningun Religioso non puede aprender Física, nin leyes."

(99) George Sarton, obra y volumen citados, part. I, pág. 573.

a profesar sabios de Francia y de Lombardía, con cuya presencia el Estudio cobró gran realce. Tal vez el ensayo fuera prematuro, porque, tras un período fugaz de esplendor, el Estudio decayó rápidamente y se extinguió sin llegar al medio siglo de existencia.

No mucho después de la de Palencia, la escuela catedral salmantina fué transformada en Estudio General durante el reinado de Alfonso IX de León. El privilegio de fundación fué renovado en 1242 por su hijo Fernando III el Santo; pero el comienzo de su prosperidad arranca de Alfonso X, quien en 1254 le otorga nuevos privilegios y obtiene del Papa Alejandro IV que los grados por ella conferidos sean valederos no sólo en todo el reino, sino aun en cualquier otro sitio fuera de él, a excepción de París y Bolonia. El Concilio de Vienne (1312) la menciona ya como una de las cuatro grandes Universidades de Europa, y dispone que en ella se implante la enseñanza de las lenguas orientales: árabe, hebreo y caldeo. En 1333 el Papa Juan XXII reconocía a sus títulos valor universal. Cuando la Universidad de Salamanca contaba ya siglo y medio de existencia encontró su verdadero reformador en Pedro de Luna, quien, en funciones de cardenal-legado primeramente y después de Papa, promulgó unos nuevos Estatutos, amén de un sinnúmero de otras constituciones, con lo cual sentó las bases de su futura grandeza en el siglo XVI (100).

Al tiempo en que se extinguía el Estudio General de Palencia, Alfonso el Sabio fundó otro Estudio en la ciudad próxima de Valladolid, otorgando asimismo a los grados en él conferidos validez general en todo el reino. Difería, pues, del de Salamanca en no ser ecuménico, y no logró el carácter de tal hasta 1346, en que el Papa Clemente VI confirmó la fundación (101).

Todavía otro tipo de escuela superior fundó Alfonso X en Sevilla, donde en 1254 fué inaugurado un Estudio con maestros que profesaban en latín y otros en arábigo. En 1260 el Papa Alejandro IV confirmó la carta real de establecimiento (102). Estas varias fundaciones escolares del Rey Sabio, junto con la del Estudio privado que instituyó en Murcia, a cargo de Mohamed el Ricotí, al que antes se aludió, y la interesante legislación universitaria del título último de la Partida segunda, revelan el profundo interés de aquel monarca por elevar el nivel de los estudios en su reino. Hay que saltar hasta el reinado de los

---

(100) H. Denifle: *Die päpstlichen Dokumente für die Universität Salamanca*, en "Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters", V, págs. 167-225.

(101) George Sarton, obra y volumen citados, pág. 862.

(102) Idem, ibid.

Reyes Católicos y la regencia del Cardenal Cisneros para encontrar un caso igual de interés por la cultura intelectual del país. En ese lapso de casi dos siglos y medio ninguna otra Universidad fué fundada en Castilla. Unicamente, hacia 1293, Sancho IV instituyó en Alcalá de Henares un colegio de estudios superiores. En 1365 el cardenal Gil de Albornoz fundó en Bolonia el Colegio de San Clemente para los estudiantes españoles de derecho y de teología en aquella Universidad. Desde mediados del siglo XV, por iniciativa particular, se erigieron Colegios mayores en el mismo Alcalá, en Salamanca, en Toledo, en Avila, en Valladolid, en Oviedo y en Sigüenza, preludio de las nuevas fundaciones universitarias que surgen en los albores del Renacimiento.

En la Corona de Aragón no existió Estudio General hasta el año 1300, en que, por iniciativa de Jaime II, fué fundada una Universidad nacional en la ciudad de Lérida, centro geográfico de los varios Estados de la Confederación. Pese a los esfuerzos del fundador y al prestigio internacional de la dinastía aragonesa, la Universidad de Lérida no alcanzó rango europeo en toda la Edad Media ni le fué concedida la Facultad de Teología hasta mediados del siglo XV (103). El máximo esplendor de la primera Universidad catalana corresponde al siglo XIV, a fines del cual su vitalidad decae, en parte debido a interminables querellas internas y en parte a la competencia de las nuevas Universidades de Huesca y Perpiñán, que, por el mismo patrón de la de Lérida, había fundado el rey Pedro IV en 1354 y 1350, respectivamente (104). Un siglo después, Alfonso V el Magnánimo trae a Cataluña las auras del Renacimiento italiano e instaura nuevas Universidades en Gerona, Barcelona y Tarragona. También en Mallorca la escuela catedralicia, ya existente desde el siglo anterior, fué transformada en Estudio General por privilegio obtenido en 1483 del rey Fernando el Católico (105).

21. El cuadro mínimo de las enseñanzas en un Estudio General estuvo originariamente integrado por las artes liberales del *trivium* y el *quadrivium* y la ciencia del derecho (Partida II, tit. XXXI, ley I), profesadas —a ser posible— por maestros especializados. "Para ser el Estudio general cumplido, quantas son las sciencias, tantos deven ser los Maestros que las muestren, assi que cada una dellas haya un Maestro a lo menos. Pero si para todas las sciencias non pudiessen aver

---

(103) H. Denifle: *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400.* Berlín, 1885; I, páginas 500 y sgtes.

(104) A. Rubió y Lluch: *Documents per l'història de la cultura catalana mi-eval,* vol. II, Barcelona, 1921, pròlech, págs. LXVI y LXVII.

(105) V. Lafuente: *Historia de las Universidades de España,* Madrid, 1884.

Maestro, abonda que aya de Gramatica e de Logica e de Retorica e de Leyes e Decretos" (ibid., ley 3). El de Salamanca, en tiempo de Alfonso el Sabio, contaba con dos maestros de lógica, al igual que de las otras enseñanzas (106), entre las cuales figuraba asimismo la de la medicina (física). De la de teología, en la que culminaba la docencia universitaria, no se habla hasta más tarde; en 1355 existía ya una enseñanza ordinaria de teología a la hora de *prima,* que a principios del siglo XV se había completado con otra cátedra de *vísperas,* amén de dos más profesadas por religiosos en los conventos de dominicos y franciscanos (107). El más antiguo titular conocido de la cátedra de Prima es el franciscano Diego Lope ("Fr. Didacus Lupi, Ord. Min."), y durante los siglos XIV y XV la regentaron, entre otros, los maestros Fray Lope de Barrientos, Fr. Alvaro de Osorio, Pedro Martínez de Osma, Fr. Diego de Deza y Fr. Juan de Santo Domingo. Por la cátedra de Vísperas desfilaron, además del citado Alvaro de Osorio, Martín Rodríguez de Peñalver, Fr. Pedro de Calvea y Sebastián de Ota. Había, además, la enseñanza bíblica o escriturística, que desempeñaron, entre otros, Juan González de Segovia, Alonso de Madrigal, Alvaro García y Fr. Diego Betoño. Más que en la Facultad teológica, la enseñanza de la filosofía tenía su sede propia en la Facultad de Artes, dentro de la que logró sobrepujar a las demás disciplinas liberales, hasta el extremo de que el arte lógica o dialéctica acabó por desdoblarse en un entero ciclo filosófico. Este comprendía, en 1411, las cuatro enseñanzas de lógica vieja (a base de textos antiguos de lógica), lógica nueva (a base de las Súmulas), filosofía natural y filosofía moral. En los siglos XIV y XV profesaron tales enseñanzas los siguientes maestros, entre otros: Fr. Pedro de Padilla, Diego de Navalmorcuende, Juan de Celaya y Andrés de Carmona, la lógica antigua; Martín de Espinosa y Martín Vázquez de Oropesa, las Súmulas; Pascual Ruiz de Aranda y Antonio de Salamanca, la filosofía natural, y Fr. Martín Alfonso de Córdoba, Pedro Martínez de Osma, Fernando Pérez de Talavera, Juan de León y Fernando de Roa, la filosofía moral (108).

El ciclo de los Estudios se repartía por grados y por años; los grados eran dos: bachiller y maestro. Para ser bachiller en artes se debía

---

(106) E. Esperabé Arteaga: *Historia de la Universidad de Salamanca,* tomo I, Salamanca, 1914, pág. 22.

(107) H. Denifle: *Die päpstlichen Dokumente für die Universität Salamanca,* en el citado "Archiv", V, págs. 208-209.

(108) E. Esperabé Arteaga: *Historia de la Universidad de Salamanca,* tomo II, Salamanca, 1917, págs. 245 y sgtes.

ingresar en la Facultad previa una instrucción gramatical, y seguir durante tres años los estudios de las varias artes liberales, siendo obligatorio el ciclo filosófico completo; se debía, además, explicar diez lecciones y disertar públicamente sobre un tema. Para hacerse maestro, el bachiller debía leer (o profesar) durante otros tres años la lógica y la filosofía y superar la prueba final, consistente en una repetición, o sea, en un ejercicio de explanación y defensa de una tesis filosófica de actualidad, con respuesta a las impugnaciones que los maestros formularen contra ella (109). Los estudios de artes se reputaban introductorios a los de las demás Facultades, en especial a los de teología. Para llegar a bachiller en teología, el bachiller en artes debía oír durante seis años la lectura del *Libro de las Sentencias* y simultáneamente, por espacio de cuatro años, la lectura de la Biblia, profesar diez lecciones y defender públicamente, según costumbre, un tema de actualidad. Para el magisterio en teología se requería la lectura del *Libro de las Sentencias* por espacio de cuatro años, en forma tal que cada año fuesen explicados dos de los libros, y a la terminación del ciclo la obra hubiese sido comentada íntegramente dos veces. La explicación de cada libro se inauguraba con una disputa *quolibética* a sostener entre bachilleres, bajo la dirección del maestro que dirigía la lectura; había, además, las disputas ordinarias o *quaestiones,* según práctica importada de las Universidades extranjeras ("*ut est moris in aliis studiis generalibus*"). Un examen final daba acceso, por fin, al anhelado título de *magister* (110). El curso universitario se inauguraba el día de San Lucas con una solemnidad religiosa, a la que seguía una repetición pública a cargo de uno de los maestros, designado por el rector del Estudio. Algunas de estas repeticiones, como las del maestro Juan Alfonso de Benavente, en el último tercio del siglo xv, fueron muy celebradas en su tiempo (111). En general, de toda esta literatura de repeticiones, quolíbetos, cuestiones disputadas y cursos profesados en la Universidad de Salamanca, conocemos muy poco. Cabe, sin embargo, considerar como genuinas producciones universitarias algunas, entre las obras de Alfonso de Madrigal, Pedro de Osma y Juan de Celaya, para citar solamente los nombres de los teólogos y filósofos más conocidos.

Bastante menos detalladas son las noticias que poseemos de la Uni-

(109) H. Denifle, en el citado tomo V del "Archiv", pág. 177.

(110) Idem, ibid., págs. 210-211.

(111) Lynn Thorndike: *Public recitals in universities of the fifteenth century,* en la revista "Speculum", III, 1928, págs. 104-105; y C. Lynn: *The "repetitio" and "a repetitio"*, ibid., IV, 1931, págs. 123-131.

versidad catalano-aragonesa de Lérida. Se abrió en 1300 con un maestro ordinario y otro extraordinario de derecho civil, uno de decretales, uno de gramática, además del de la catedral, uno de filosofía y uno de medicina; tales enseñanzas constituyeron el germen de las futuras Facultades de Leyes, Medicina y Artes. Esta última incluía, en el siglo XV, cátedras de gramática, retórica, lógica y filosofía natural. Hasta 1430 no fué implantada la enseñanza oficial de la teología; pero desde el siglo XIV existía ya una cátedra libre a cargo de los franciscanos, en la que Fr. Francisco Eximenis profesó la teología durante el curso de 1370 a 1371 (112). Cabe suponer que los grados y el ciclo de los estudios estarían organizados, poco más o menos, como en Salamanca; por noticias autobiográficas de Anselmo Turmeda, que cursó en Lérida parte de sus estudios, sabemos que el ciclo completo de la enseñanza de artes duraba asimismo seis años, al que seguía un ciclo escriturístico de cuatro años en la Facultad libre de Teología (113). Como detalle curioso citaremos que en la cátedra de filosofía natural se leía en 1421 el texto del escotista español Antonio Andrés (114), que en el siglo anterior había sido alumno de la Universidad. También cursaron allí estudios San Vicente Ferrer y el aragonés Pedro de Luna, y otro futuro Papa, Alfonso de Borja, desempeñó la cátedra de Prima de cánones en la segunda década del siglo XV (115).

Además de los Estudios Generales patrocinados por Reyes y Papas, hubo en España durante la Edad Media otros locales de iniciativa particular, eclesiástica o civil. "La segunda manera —se lee en la Partida II, tit. XXXI, ley 1— es, a que dicen Estudio particular, que quiere tanto decir como quando algun Maestro muestra en alguna Villa apartadamente a pocos Escolares. E a tal como este pueden mandar facer Perlado o Concejo de algun lugar." Por las monografías históricas de los respectivos municipios consta la existencia de estudios de esta clase en sitios como Castellón (116), Valls (117) y otros muchos.

(112) E. Serra Ráfols: *Una Universidad medieval: el Estudio General de Lérida.* Discurso inaugural del año académico 1931-1932 en la Universidad de La Laguna. Madrid, 1931; págs. 25, 42-46 y 48.

(113) En la introducción a su obra: *Le Présent de l'Homme Lettré,* versión francesa de J. Spiro; París, 1886.

(114) E. Serra Ráfols, obra citada, pág. 73.

(115) Idem, ibid., pág. 68; y J. Rius: *L'estudi general de Lleida,* en la revista "Criterion", VIII, 1932, págs. 72-90 y 295-304; y X, 1934, págs. 96-105.

(116) L. Revest: *L'ensenyança a Castelló des de 1370 a 1400,* en "Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura", IX, 1930, págs. 161-190.

(117) Fidel de Moragues: *L'estudi de Valls,* en "Estudis Universitaris Catalans", XII, Barcelona, 1927, págs. 467-472.

Solían ser escuelas de gramática que, a favor de las circunstancias, se completaban con las enseñanzas de retórica y lógica; rara vez el ciclo del *trivium* era desbordado con la inclusión de alguna enseñanza científica. Estudios de esta índole funcionaron asimismo en el palacio de los Condes de Barcelona, para instrucción en la gramática y lógica a los clérigos y aspirantes adscritos al servicio de la capilla real; dicha escuela palatina llegó a contar con una cátedra de teología, a la que el rey Martín llamó en 1398 al maestro Fr. Antonio Canals, lector a la sazón en la catedral de Valencia (118).

22. Finalmente, hay que mencionar las escuelas conventuales fundadas por las Ordenes mendicantes a partir del siglo XIII. Las más antiguas, y a la vez las más importantes, las poseyó la Orden de Predicadores, que se propagó rápidamente en España desde la misión encomendada en 1216 por el Fundador a Suero Gómez para que estableciera una primera comunidad en Madrid y el viaje del Santo a España en 1219 (119). La organización escolar tomó incremento, sobre todo, en la Corona de Aragón por la iniciativa y los cuidados de San Ramón de Peñafort y sus colaboradores, entre los cuales figuró el primer lector de teología que la Orden tuvo en París, Miguel de Fabra; a ellos se debe la instauración de estudios en los conventos recién fundados de Mallorca, Valencia, Játiba y Murcia, ciudades que Jaime I acababa de arrancar del poder de los moros (120). Aunque en un principio la Orden se mostró hostil a la admisión de los estudios profanos, ese estado de prevención duró poco. En la segunda mitad del siglo XIII, el *studium conventuale* de los predicadores se presenta ya estructurado en dos grados: el superior, o *studium theologiae,* con cátedras de Sagrada Escritura y Teología, y el inferior, que a su vez se desdobla en *studium artium,* para la gramática, retórica y lógica, y el *studium naturale,* para la filosofía natural y moral. La mayoría de los conventos tan sólo poseían uno o ambos grados inferiores; el cuadro completo de los estudios se cursaba nada más en ciertos conventos principales, donde había el *studium solemne* para la formación de la *élite* intelectual de la Orden (121). El convento barcelonés de Santa Catalina y el de

(118) A. Rubió y Lluch: *Documents per a l'Història de la cultura catalana mig-eval,* vol. I, Barcelona, 1908, págs. 247 y 401.

(119) Mortier: *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs,* volumen I, París, 1903, caps. II y IV.

(120) J. Torras y Bages: *La Tradició Catalana,* 3.ª edición, Barcelona, 1913, página 179.

(121) Mortier, obra citada, caps. V y VIII. Cf. C. Douais: *L'Albigéisme et les Frères Prêcheurs à Narbonne au XIII siècle.* París, 1894.

San Esteban en Salamanca conquistaron pronto este rango. El ciclo de los estudios se desarrollaba en un período de quince años: uno de gramática, cuatro de lógica, dos de ciencias físicas y naturales, dos de profesorado de lógica, tres de Sagradas Escrituras, dos de profesorado de física y uno para el estudio intensivo de la teología. El estudiante solía cambiar de convento, al pasar a un nuevo grado, en busca de un estudio más completo. En la Corona de Aragón, la enseñanza mejor de gramática se daba en el convento de Gerona, la de artes humanísticas en Lérida y Mallorca, la de ciencias físico-naturales en Valencia, la de teología en Barcelona, desde donde el escolar se trasladaba a París o a Oxford para cursar en aquellas Universidades los restantes estudios de teología y obtener el magisterio (122). Hasta 1337 los clérigos regulares no fueron admitidos a los grados universitarios sino en París, en Oxford y en Cambridge. Los textos para la enseñanza de la teología eran la Biblia en la forma de la *Vulgata* y el *Libro de las Sentencias*, de Pedro Lombardo. En la escuela de Artes, para la enseñanza de la lógica antigua se utilizaban el Comentario de Porfirio y las obras de Boecio; para el resto de la lógica, así como para la filosofía natural y moral, se empleaban los textos de Aristóteles (123). La Provincia de Aragón, recién desglosada de la primitiva provincia de España, fué la primera en adoptar, en el capítulo general celebrado en Zaragoza en 1309, las obras de Tomás de Aquino para texto de teología; el bagaje mínimo del escolar dominico quedó integrado, desde aquel momento, por la *Biblia* y la *Summa Theologica*, los dos únicos libros de que no podía desprenderse, ni aun en caso de necesidad (124). Por las dificultades inherentes a la consecución de los grados superiores, los maestros en teología se contaban en escaso número; en 1390 la Orden tenía nada más trece de ellos en toda la provincia de Aragón, que eran: Nicolás Eymerich, Pedro Correger, Antonio Folquet, Bartolomé Gassó, Francisco Marmany, Juan de Montsó, Pedro de Guils, Pedro Bañeres, Bernardo Castellet, Vicente Ferrer, Miguel de Pous, G. Cavila y Pedro de Arenys (125). La mayoría de los teólogos catalanes, aragoneses y mallorquines habían obtenido su magisterio en París; allí residían duran-

(122) M.-M. Gorce: *Saint Vincent Ferrier*, París, 1924, págs. 11-13.

(123) Mortier, obra citada, cap. VIII.

(124) *Dictionnaire de Theologie Catholique*, VI, cols. 888-889.

(125) Según la crónica de este último, que se conserva manuscrita en la Biblioteca Universitaria de Barcelona. Véanse extractos de la misma en el citado "Archiv" de Denifle, vol. III, págs. 645-650. El texto íntegro ha sido publicado por el P. Reichert en el vol. VII de los *Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum*, Roma, 1900; la lista de los 13 maestros está inserta en la pág. 61.

te los estudios en la casa central de la Orden, que Santo Domingo había puesto bajo la advocación del Apóstol Santiago (Saint-Jacques), y acudían a la Universidad, ya fuese para sentarse en las aulas con los demás escolares o para profesar los cursos reglamentarios. La Universidad parisién tenía incorporadas tres cátedras de teología, a cargo de los frailes dominicos, de las cuales la tercera estaba reservada a los extranjeros; en ella enseñaron la teología, alternando con Santo Tomás y otras grandes figuras de la época, muchos españoles (126).

No muy distinta marcha siguieron los acontecimientos en la Orden franciscana. El viaje a España de San Francisco de Asís para evangelizar a los moros y visitar el sepulcro del apóstol Santiago (1213-1214) dejó preparado el terreno para que germinara la simiente traída por el compañero fundador Fr. Bernardo de Quintaval a raíz de la dispersión decretada por el Capítulo general de Asís en 1217. Antes de los tres años se delimitaba la provincia de España con más de 100 compañeros, y en 1233 ésta se desmembraba en las tres provincias de Santiago, Castilla y Aragón. El florecimiento intelectual parece haber sido más intenso en la primera durante el siglo XIII; pero durante los siglos XIV y XV la primacía cultural se ha desplazado al convento de San Francisco, en Salamanca, y al de San Nicolás, en Barcelona, donde radicaba el *studium solemne* de la provincia respectiva. La carrera escolar se perfeccionaba asimismo en los tres grados de artes, filosofía y teología; se terminaba en la Universidad de París o, preferentemente, en las de Oxford y Cambridge, a donde afluyeron en gran número los franciscanos españoles. Hasta 1421 no les fué dado obtener el magisterio en teología en ninguna otra Universidad; el Capítulo general de este año lo autorizó en cinco más, y el de 1437 aumentó su número hasta 16. En la lucha entablada en el seno de la Orden en pro o en contra de los estudios, las provincias españolas se declararon francamente favorables al cultivo no sólo de la teología, sino de las ciencias profanas reputadas preliminares (127). En el capítulo general de la Orden celebrado en Barcelona en 1451 la tendencia intelectual prevaleció y fueron elaborados unos excelentes *Statuta* a propósito de las escuelas conven-

(126) Denifle, en el citado "Archiv", vol. III, págs. 645-650.

(127) H. Felder de Lucerne: *Les études dans l'ordre des Capucins au premier siècle de son histoire.* I. Les études dans l'Ordre franciscain a l'époque qui précède immédiatement la réforme capucine. "Estudis Franciscans" (Barcelona), vol. 41, 1929, páginas 203-216.

tuales, de los libros y de las bibliotecas, que se han mantenido en vigor durante siglos (128).

Sobre la organización escolar de dominicos y franciscanos calcaron la suya más tarde otras Ordenes religiosas, en especial los agustinos carmelitas (129); huelga, por tanto, insistir sobre el tema. En lugar oportuno citaremos algunas figuras de pensadores españoles pertenecientes a ellas (130).

He aquí los moldes en los que se configuró la vida filosófica de España en los siglos XIII, XIV y XV. Los capítulos que seguirán no harán sino describir el desenvolvimiento de esa vida a través de sus figuras y direcciones más representativas. Antes, empero, conviene añadir unas páginas de información sobre el material filosófico de que se pudo echar mano por aquellos hombres y en aquellos tiempos en las bibliotecas a su alcance.

---

(128) *Statuta generalia edita apud Barcinonam,* publicados por Howlett en "Monumenta Franciscana", vol. II, Londres, 1882, págs. 90 y sgtes.

(129) Fr. Bartholomaeus M. Xiberta: *De institutis Ordinis Carmelitarum quae ad doctrinas philosophorum et theologorum sequendas pertinent.* Romae, 1929.

(130) Véase, más adelante, el capítulo sobre "La Escolástica en el siglo XIV"

CAPITULO II

LAS BIBLIOTECAS ESPAÑOLAS DE LA EDAD MEDIA

Importancia de este estudio para el conocimiento del progreso cultural y filosófico.—Fuentes y líneas de investigación.

Los antiguos centros de cultura.—Los cenobios y su evolución en la Edad Media.—La Biblioteca de Ripoll.—Las catedrales.—La Biblioteca capitular de Toledo.

Los nuevos centros de cultura.—Bibliotecas de las Ordenes mendicantes.—El convento barcelonés de Santa Catalina.—Las Universidades y Colegios.

Bibliotecas de particulares.—Gonzalo Palomeque.—Arnaldo de Vilanova.—Enrique de Villena.—Francisco Eiximenis.—La Biblioteca papal de Peñíscola.

Bibliotecas cuatrocentistas.—Bibliotecas reales: de Martín *el Humano*, de Alfonso V *el Magnánimo*, de la reina María; del príncipe de Viana, del condestable de Portugal; de Isabel *la Católica*.—Bibliotecas nobiliarias: del marqués de Santillana, del duque de Béjar, del conde de Benavente.

1. Acabamos de señalar en las instituciones escolares los órganos para el ejercicio de la actividad intelectual, o por mejor decir, los instrumentos para la adquisición y transmisión del saber. Pero el contenido mismo del saber, esto es, la suma de los conocimientos, se crea por el esfuerzo humano acumulado y se conserva por tradición oral y escrita. La función creadora distingue los pensadores eminentes, cuyo estudio singular constituye el tejido principal de la presente *Historia*. La tradición científica se transmite, en su forma oral, en la comunicación de maestros a escolares, y en su forma escrita, a través de los textos. En el desarrollo intelectual de la Edad Media la función creadora ha quedado siempre en un nivel inferior a la asimilación de los conocimientos, y, en ningún momento, el valor de originalidad de un autor, de una enseñanza o de una obra ha superado en la estimación colectiva su valor tradicional. De aquí que, para apreciar la intensidad de la vida filosófica en un determinado período, y más si se trata de la Edad Media, no baste con registrar las creaciones de sus más originales pensadores, sino que precise describir también el acervo de las doctrinas que, a través de las enseñanzas y de los libros, se transmiten de unas a otras

generaciones a título de patrimonio universal. La tradición científica medieval se vincula básicamente a los textos, toda vez que la enseñanza consistió, en cualquier tiempo y en cualquier grado, en la lectura de un texto dado con la añadidura de meras glosas, comentarios o cuestiones. Salta a la vista en seguida la importancia que para el conocimiento de la cultura filosófica en la Edad Media ofrece la averiguación del caudal de sus libros y de sus bibliotecas.

Esta averiguación debiéramos tal vez proseguirla en dos sentidos, ateniéndonos, por una parte, a la difusión geográfica, y por otra, al acrecentamiento histórico de dicha cultura. Cada vez que ha sido fundado un monasterio o ha sido abierto un Estudio, uno de sus primeros cuidados ha consistido en proveerse de manuscritos en cantidad suficiente a cubrir sus mínimas exigencias de vida espiritual. Con sólo tener en cuenta que durante los siglos IX al XI han sido fundados en España más de quinientos monasterios y que a partir del siglo XIII se ha intensificado la creación de escuelas seculares o conventuales, se comprenderá qué proporciones tan cuantiosas debe haber alcanzado entonces la difusión de manuscritos. El hecho, sin embargo, carece de interés en una investigación de la cultura filosófica, ya que ésta tan sólo ha prendido y arraigado en un número relativamente escaso de cenobios y de escuelas que se han puesto a la cabeza del movimiento intelectual. La historia de tales centros, en especial los sucesivos inventarios, acaso conservados, de sus bibliotecas respectivas, constituyen las fuentes más valiosas de información que es dable hoy utilizar. Desgraciadamente, algunos de estos elementos se han perdido y muchos yacen ignorados bajo el polvo de los archivos, en espera de que la erudición histórica los saque a luz.

Los libros han sido, en la Edad Media, un material costoso por su rareza, que los hacía difícilmente asequibles. Cada comunidad se procuraba los más indispensables, según el nivel que alcanzaba su vida espiritual. En las iglesias y cenobios el primitivo fondo de manuscritos estuvo integrado por libros religiosos: los de rezo (psalterio, antifonario, evangeliario, etc.) y de ceremonial, a los que pronto se añadieron libros bíblicos y de antiguos escritores eclesiásticos (San Ambrosio, San Agustín, etc.) (1); se guardaban en el coro, en la sacristía u otro lugar del edificio, a disposición de quien los necesitare, y se adquirían por compra, donación o trueque, de los conventos e iglesias principales, que re-

---

(1) R. Beer: *Handschriftenschätze Spaniens*, Viena, 1894; Einleitung, págs. 18 y siguientes.

producían los ejemplares en sus *scriptorium*. Las investigaciones de R. Beer y las más recientes de otros eruditos han proyectado bastante luz sobre la actividad de los *scriptorium* radicados en la Marca Hispánica durante la época carolingia: Ripoll, Vich, Montserrat, Seo de Urgel, etc. El armario —*theca*— reservado para los libros —*bibloi*— en las sacristías vió así crecer su tesoro en las iglesias más prósperas. No tardó ese tesoro en aumentar con la aparición de un nuevo género de libros: los textos de enseñanza de la escuela claustral. Con el tiempo, en las catedrales y conventos más cultos el fondo de los libros utilizados en la enseñanza llegó a ser tan copioso, que el armario no pudo albergarlos, y hubo que pensar en construir una habitación para guarda y manejo de los libros del Estudio. Hasta nosotros han llegado interesantes testimonios de esas primeras construcciones de bibliotecas medievales, no sólo en las nacientes Universidades, sino además en centros conventuales como Santa Catalina de Barcelona o Santa María de Poblet.

2. El caudal filosófico de las más antiguas bibliotecas medievales se constituye inicialmente a base de dos grupos de manuscritos: los textos de lógica manejados en la Escuela de Artes y un corto número de obras patrísticas utilizadas para la exégesis y comentario de las Sagradas Escrituras, en las que se involucran a menudo conceptos y doctrinas filosóficos. Integran el primer grupo, casi invariablemente, el Comentario de Porfirio a las cinco voces y algunas obras lógicas de Boecio; el segundo suele incluir, en los monasterios y catedrales españoles, obras de San Gregorio el Grande, de San Isidoro —especialmente las *Etimologías* y el *De summo bono*—, de sus discípulos españoles (Tajón, San Braulio, etc.) y de otros enciclopedistas (Beda, Rábano Mauro, Casiodoro, etc.), a todos los cuales aventaja en importancia San Agustín por el elenco variado de sus escritos, de muy desigual repartición (2). El primer grupo falta en aquellos centros eclesiásticos, en cuyas enseñanzas no está completo el ciclo de las artes liberales.

Hasta el siglo XII el enriquecimiento progresivo de las bibliotecas monásticas y catedralicias españolas tuvo lugar en un sentido más bien cuantitativo; se multiplicaban los ejemplares de un mismo texto para mayor comodidad de los estudiantes, se adquirían nuevas obras de un Santo Padre ya conocido —San Agustín, pongamos por caso— o se ve-

(2) M. Grabmann: *Geschichte der scholastischen Methode*, Band II, Freiburg, 1911; véase el cap. III de la parte general: "Die Bibliothek der Scholastiker des 12. Jahrhunderts."

nía en conocimiento de un nuevo autor patrístico de ideología fundamentalmente parecida a la de los demás. La cultura dialéctica y patrística iba cobrando nuevos matices, sin rebasar sus cuadros tradicionales. Pero en el siglo XII, España se siente agitada por convulsiones fecundas que presagian nuevos acontecimientos culturales, y desde entonces afluyen a nuestras bibliotecas primeramente obras orientales, bien sea en su texto original o en versiones hebreas y latinas y aun romanceadas, y más tarde las producciones de la cultura eclesiástico-europea procedentes de Francia, de Italia o de Inglaterra. Al cabo de otros dos siglos, una nueva convulsión intelectual estremece todo Europa, y desde Italia, unas veces directamente y otras a través de Francia, llegan a nuestro país las primeras manifestaciones escritas del Renacimiento.

En otro aspecto, la creciente secularización de la cultura desde el siglo XIII trae por consecuencia la formación de bibliotecas en las Universidades y Estudios locales, en las que adquiere preponderancia el fondo de obras teológicas, filosóficas o meramente científicas. Con la mayor profusión de manuscritos, hasta algunos particulares se atreven a formar su propia biblioteca para finalidades profesionales o de estudio; entre ellos sobresalen obispos, canónigos y clérigos ilustres, a los que se añaden luego personajes laicos tocados de la afición al saber científico o a la bella literatura. Entre estas bibliotecas particulares cabe contar las de uso personal de los reyes y las formadas, a imitación suya, por los grandes señores (3). La casa real de Aragón, en la que el amor a los libros constituyó una tradición de familia, llegó a poseer en el siglo XV una espléndida biblioteca, y no son menos dignas de mención las coleccionadas en este mismo siglo por los nobles castellanos contagiados de la bibliofilia renacentista.

3. Ninguna biblioteca de la Edad Media española ha tenido, hasta ahora, la fortuna de contar con un historiador tan atildado como el que el antiguo cenobio de Ripoll ha encontrado en R. Beer (4). Gracias a sus fundamentales investigaciones es hoy posible reconstruir en gran parte el proceso que ha seguido la formación de aquella bibliote-

---

(3) R. Beer, obra citada, págs. 31-35.

(4) R. Beer: *Die Handschriften des Klosters Santa Maria de Ripoll.* Viena, 1907. Hay traducción catalana por el Sr. Barnils y Giol; Barcelona, 1910.

Véase, sobre el mismo asunto, la publicación del P. Zacarías García Villada: *Bibliotheca Patrum Latinorum Hispaniensis,* II. Band, Viena, 1915.

Sobre el estado actual de los manuscritos del antiguo cenobio de Ripoll, véase F. Valls y Taberner: *Códices manuscritos de Ripoll,* en la "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos", Madrid, 1931, págs. 5-15 y 139-175.

ca, la más rica en España hasta el siglo XII. El año 957 constaba solamente de 53 códices, en su mayoría textos bíblicos y manuscritos litúrgicos, con alguna que otra obra de los Santos Padres; ni un solo libro era apto para el estudio de las artes liberales. El inventario del año 1046 registra ya 192 códices; en él figura una abundante representación de obras patrísticas, además de unos 46 códices para la enseñanza de las artes liberales (5), entre ellos un texto griego de Porfirio, dos códices de la *Ysagoge* en latín, las *Categorías* y el *Perihermeneias* y un comentario de Boecio a los textos de Aristóteles. El momento inicial de tan interesantes adquisiciones hechas en el transcurso de un siglo parece coincidir poco más o menos con la venida de Gerberto a España en 967. Aun cuando el monasterio de Ripoll pierde su primacía en el siglo XII al entroncarse la casa condal de Barcelona con la estirpe real aragonesa, la biblioteca sigue enriqueciéndose con nuevas adquisiciones. En el siglo XIII afluyen a Ripoll obras médicas traídas de Salerno, obras jurídicas procedentes de Bolonia, obras teológicas asimismo de factura italiana, como el *Liber sententiarum*, de Pedro Lombardo, con el comentario de San Buenaventura a los libros segundo y tercero, que ingresaron en julio de 1238, y el *De anima*, de Santo Tomás de Aquino. En el siglo XIV las adquisiciones de obras teológicas y filosóficas se cuentan en gran número; entre ellas encontramos la *Summa theologica* y el *De fide catholica*, de Santo Tomás; los comentarios al Libro de las Sentencias, de Ricardo de Mediavilla y Juan Duns Scot, el comentario de Santo Tomás al aristotélico *De anima*, sin mencionar un nutrido grupo de obras de filosofía práctica. En este siglo fué adquirida una espléndida colección de textos escolares de lógica y de filosofía, a cuya cabeza figuran las *Summulas*, de Pedro Hispano; un comentario anónimo a las mismas, con los *Sophismata*, de Alberto de Sajonia; la *Summa sophismatum Magistri Matthaei Aurelianensis*; el *De sensu composito et diviso*, de Guillermo Hentisberus; las obras del lógico inglés Strode; todos los libros del *Organon* aristotélico, además de la *Metafísica*, los *Parva naturalia*, el *De generatione*, el *De animalibus*, la *Physiognomica* y otros más; el *Super libro elenchorum*, de Gil de Colonna (Egidio Romano); el tratado sobre Porfirio del maestro Bernardo de Sanciza, las glosas de Guillermo de Auvergne a los *Primeros Analíticos*, etc. En el siglo XV ingresan tres núcleos de libros de distinto carácter: por un lado, obras místicas de Hugo

(5) Cf. A. Bonilla y Sanmartín: *Historia de la Filosofía española*, I, Madrid, 1908 página 247, nota 3; y pág. 307, nota 3.

de San Víctor, San Bernardo, San Buenaventura y algunas anónimas; por otro, manuscritos renacentistas, como el *Liber vitae solitariae,* del Petrarca; los *Proverbios,* de Séneca; el *De Officiis,* de Cicerón, y otra buena colección de textos aristotélicos latinos; y finalmente, obras escritas o vertidas en romance, como el *Libre de la intenció* y el *Dictat de Ramón,* ambos lulianos; la *Doctrina compendiosa,* de Eiximenis; el texto catalán del boeciano *De consolatione,* los cuatro libros de los *Diálogos,* de San Gregorio, en su traducción lemosina, y, por excepción, una versión castellana de las *Eticas,* de Aristóteles, que los catálogos dan por anónima, y parece coincidir, no con la que a mediados de siglo hiciera el príncipe de Viana, sino con otra anterior, que fué luego impresa en Sevilla en 1493.

Si hemos expuesto con alguna minuciosidad las sucesivas aportaciones con las que la biblioteca de Ripoll se fué enriqueciendo a lo largo de la Edad Media, es porque de ninguna otra biblioteca española han sido publicados tantos datos ni cabe reconstruir tan completamente la historia (6). De las demás bibliotecas nos son conocidos, a lo sumo, uno o más inventarios, que reflejan, como en proyección instantánea, la amplitud de la cultura en un lugar y en un momento determinado, a veces muy fragmentariamente. No por esto tales inventarios son menos dignos de mención y de estudio, toda vez que su conjunto ayuda a dibujar con trazos firmes los progresos realizados durante los siglos medios por España en el orden de la cultura filosófica.

Para darse cuenta de la riqueza de Ripoll en materia de códices basta compararle con cualquier otro cenobio español de vida floreciente en la misma época. El monasterio de Santo Domingo de Silos, por ejemplo (7), alineaba en el siglo XIII nada más 105 libros manuscritos en su biblioteca. En el fondo de libros patrísticos figuraban las *Etimologías* y el *Contra Judaeos,* de San Isidoro, una obra de San Leandro, los *Diálogos* de San Gregorio, en doble ejemplar, los cuatro libros de las *Sentencias,* el *Liber de Fide* y una obra innominada de teología cuyo primer capítulo trataba de la Trinidad. El fondo profano incluía de 45 a 50 piezas, cifra elevada para su época, y en él, mezclados con otros libros gramaticales y de retórica, aparecen el *Liber interpretationum,* de

(6) Sobre la importancia de algunos códices filosóficos de la biblioteca de Ripoll, véase a M. Grabmann: *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken,* München, 1928; y, del mismo autor, *Der lateinische Averroismus des XIII. Jahrhunderts,* München, 1931, páginas 76-77.

(7) M. Férotin: *Histoire de l'Abbaye de Silos.* París, 1897, págs. 257 y sgtes.

Aristóteles; el *Liber Boecii* y una *Sophisteria de logica,* además del *Lucidario* y el boeciano *De consolatione.* El monasterio de San Salvador de Oña poseía ya en el siglo XII 132 códices, pero tanto el fondo patrístico como el profano resultan extraordinariamente pobres; en aquél destacan las *Morales* y los *Diálogos,* de San Gregorio; las *Etimologías* y el *De summo bono,* de San Isidoro; el *De civitate Dei* y el *De doctrina christiana,* de San Agustín, con alguno más difícil de identificar; de éste, que comprende 30 piezas, no hay ni un solo número referente a libros de lógica, lo cual permite sospechar que la enseñanza del *trivium* no se daba aún completa allí en dicho siglo (8). Probablemente hasta el siglo XIII los estudios filosóficos no fueron implantados en muchos monasterios, pues las noticias conservadas del XII raras veces aluden a textos de esta índole; ya en el XIII estos textos se mencionan tanto en los inventarios como en las cédulas de compra o en las notas de préstamos. Para muestra citaremos que en una lista de quince obras prestadas a Alfonso el Sabio por el convento de Santa María de Nájera no falta el indispensable Boecio *Sobre los diez predicamentos* al lado del *De consolación* y del comento ciceroniano sobre el *Sueño de Scipión* (9).

La irradiación cultural de Ripoll en Cataluña fué considerable, y entre sus manifestaciones de mayor relieve cabe anotar la fundación del monasterio de Santa María, en las montañas de Montserrat, por monjes ripolleses, en el siglo XI. A raíz de la fundación, la nueva comunidad poseyó unos 25 códices, que el abad de Ripoll había encargado a su *scriptorium* para mandarlos a la naciente sucursal, y, a pesar del reducido número de la lista, no faltaban en ella las consabidas obras de San Gregorio, San Agustín y el Venerable Beda, por un lado, ni, por otro, las obras lógicas de Porfirio, Boecio y Aristóteles (10).

4. Como vemos, en las bibliotecas de las comunidades monacales se repiten poco más o menos los mismos nombres de autores y los mismos títulos de obras, y esta coincidencia no puede menos de acusar unas directivas idénticas en la formación cultural. Las precarias noticias que han visto la luz acerca de la actividad intelectual en las escuelas catedralicias convergen a un igual resultado. Desgraciadamente, las antiguas colecciones de códices que atesoraron las catedrales españolas se han perdido totalmente (Compostela, Oviedo) o en buena parte (León),

---

(8) R. Beer: *Handschriftenschätze Spaniens,* págs. 369-370.

(9) Idem, ibid., pág. 367.

(10) Dom Anselm M.ª Albareda: *El llibre a Montserrat (Del segle* XI *al segle* XIX). Montserrat, 1931.

y las conservadas resultan de difícil acceso y estudio para el investigador (Barcelona). En el caso mejor, faltan noticias bastantes a reconstruir su historia. Citaremos el caso, típico, de la Biblioteca capitular de Toledo, que debió figurar entre las más importantes de la Edad Media. El fondo antiguo parece disperso, pues la base de la actual colección resulta ser la librería donada al Cabildo por el arzobispo Pedro Tenorio en el siglo XIV; aun así, su primer catálogo conocido no se remonta más que al año 1455 (11). De los manuscritos anteriores al siglo XIV a duras penas cabe identificar unos pocos que contienen obras patrísticas, manuales de gramática y textos clásicos para la enseñanza del latín y, sobre todo, versiones de obras arábigas y originales de autores toledanos del siglo XIII. Merecen ser mencionadas: la traducción del apócrifo *Centiloquium,* de Tolomeo, por Hugo de Santalla, dedicada al arzobispo de Tarragona; la de una obra astrológica de Ali ben Achamet Embrani, realizada en 1124, en Barcelona, por un judío español de nombre Abraham; varias traducciones y una obra original de Juan Hispalense; la traducción de un comentario árabe a la *Etica* nicomaquea, fechada en 1240; las traducciones del *Almagesto,* de Tolomeo, y de un comentario árabe al mismo, hechas en Toledo por Gerardo de Cremona; un códice misceláneo con obras de geometría originales de Euclides, Teodosio, el árabe Ameto y otras anónimas, vertidas también en latín (12); un libro de astrología judiciaria, compuesto con fragmentos entresacados de varios autores, y un tratado *De intellectu humano et de creatione mundi,* dedicado al arzobispo de Toledo por su autor, G. Alvaro, un toledano que debió actuar en íntimo contacto con la Escuela de Traductores (13).

En la Corona de Aragón, en cambio, las escuelas catedrales se muestran más sensibles a las nuevas corrientes teológicas aparecidas en Europa durante los siglos XIII y XIV, que se infiltran poco a poco en el contenido tradicional de las enseñanzas eclesiásticas. La catedral de Vich, cuya escuela floreció bajo la égida cultural de Ripoll, poseía ya en el siglo XII un caudal patrístico considerable, en el que figuran los *Soliloquios,* las *Homilías* y las *Epístolas,* de San Agustín; las

---

(11) Inserto en la "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos", VII, 1877, páginas 321 y sgtes.

(12) José M.ª Octavio de Toledo: *Catálogo de la librería del Cabildo Toledano.* Madrid, 1903; números 1, 2, 13, 124, 286, 335, 336 y 400 de la sección de manuscritos. Vid. A. Bonilla y Sanmartín: *Historia de la Filosofía española,* I, Madrid, 1908, páginas 321, nota 1; 363, notas 2 y 3, y 369-370, nota 1.

(13) A este Alvaro son debidos los escolios que exornan los varios tratados científicos contenidos en el códice 124 de los descritos por Octavio de Toledo.

Morales, los *Diálogos* y obras menores de San Gregorio; obras de Orígenes, de San Atanasio, de San Isidoro, de San Fulgencio y de Alcuino; y en los siglos XIII al XV adquirió un escogido repertorio de manuscritos de teología dogmática y mística de autores, como Pedro Lombardo, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Hugo de San Víctor, Pedro de Tarantasia, Hervé Nedelec, Hugo de Ripa, el cartujano Landulfo, etc. (14). De la catedral de Valencia desconocemos los catálogos anteriores al siglo XV; pero consta que en 1356 un canónigo de su cabildo adquirió un buen lote de libros procedentes de Aviñón, en su mayoría jurídicos, con otros de teología, como el *Libro de las Sentencias,* unos *Comentarios* a él, unas *Distinciones* escritas por un fraile, cuyo nombre no se cita; la *Summa Theologica,* de Santo Tomás de Aquino; el *De articulis fidei,* el *De virtutibus et vitiis,* la *Summa* de San Ramón de Peñafort, las *Morales* y los *Diálogos* de San Gregorio, un libro innominado de teología, obras de San Bernardo y un *De regimine principum.* Es de creer que esta compra tan extraordinaria respondería al propósito de sentar la enseñanza de la teología sobre bases más amplias (15).

5. El vehículo más eficaz para la infiltración de las nuevas tendencias teológico-filosóficas lo constituyeron, sin duda, las escuelas conventuales fundadas por las Ordenes mendicantes. Es sorprendente que, hacia 1250, fuese ya utilizada en el convento barcelonés de Santa Catalina la *Summa* del franciscano Alejandro de Halés, texto oficial entonces en la Sorbona, y juntamente la Lectura sobre las Sentencias del famoso maestro parisién Fr. Juan Pointelâne (*Johannes Pungens-Asinum*) (16). En 1256 Arnaldo de Sagarra, que había seguido en Colonia las lecciones de Alberto Magno, con el precio sacado de una Biblia compró para su convento varias obras de teología, y entre ellas "*totum scriptum fratris Alberti, magistri nostri, super sententias*" (17). Casi a raíz de su aparición fueron conocidos en el convento de Barcelona los *Sermones de Sanctis,* los cuatro volúmenes del Comentario a las Sentencias y las Cuestiones disputadas *De Veritate,* de Santo Tomás de

(14) R. Beer: *Handschriftenschätze Spaniens,* págs. 545-552.

(15) J. Sanchís Sivera: *Bibliología valenciana medieval,* en "Anales del Centro de Cultura Valenciana", III, 1930, págs. 84-86.

(16) André Callebaut: *La Somme d'Alexandre de Halès chez les Dominicains de Barcelone et de Pise vers la moitié du XIII siècle,* en "Archivum Franciscanum Historicum", XIX, 1926, págs. 291-295.

(17) H. Denifle: *Quellen zur Gelehrtengeschichte der Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert,* en "Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters" II, páginas 202-203 y 241-248.

Aquino, así como otro Comentario del franciscano Otto Rigaldi. A mediados del siglo XIII, en la Escuela de Artes del convento, se leían, además de la lógica *vetus* y *nova,* comentarios modernísimos a la lógica como el del maestro oxoniense Roberto Grosseteste, los *libri naturales* aristotélicos y la *Summa de anima* de Alberto Magno. Bastan estos pocos datos para convencerse de que el nivel de las enseñanzas en la joven fundación barcelonesa no desdecía del de las mejores instituciones escolares europeas. Ni eran olvidadas las producciones de la escolástica anterior; juntamente con las lecciones teológicas de Alberto Magno, Arnaldo de Sagarra adquirió un volumen en el que estaban transcritas de los textos originales obras de San Juan Damasceno, de San Anselmo, del Pseudo Dionisio Aeropagita y de otros autores (*et quaedam alia*). En la segunda mitad del siglo XIII fueron divulgadas en Barcelona la *Summa contra Gentes* y la *Summa Theologica,* con alguna otra obra de Santo Tomás de Aquino. En manos de los frailes del convento corrían asimismo en este siglo o en el siguiente algunos extractos, apostillas y comentarios anónimos al Libro de las Sentencias, un libro intitulado *Pharetra,* atribuído a San Buenaventura; las *Historias Escolásticas,* de Pierre le Mangeur, y las *Praelectiones in librum Sapientiae,* del dominico inglés Roberto Holkot (18). Como vemos, en la enseñanza de los Predicadores de Santa Catalina el fondo tradicional de obras patrísticas había sido reemplazado por las producciones antiguas y recientes de la Escolástica.

Las noticias de este convento barcelonés resultan tanto más valiosas cuanto que de los demás conventos españoles desconocemos en absoluto la historia de su biblioteca en los siglos medios, como ocurre con el convento franciscano de San Nicolás, o poseemos a lo sumo datos muy fragmentarios, como es el caso de la mayoría. Igual lamentación hacemos extensiva a las bibliotecas de nuestras Universidades medievales, como Salamanca, Valladolid y Lérida, y de los Colegios que les estuvieron incorporados, como el Colegio Viejo de San Bartolomé Mayor, en Salamanca, o el Colegio de Santa Cruz, en Valladolid, cuyos tesoros bibliográficos antiguos fueron pasto de las llamas o han sufrido irreparable dispersión a consecuencia de desastres bélicos y de calamidades políticas. De alguna de estas bibliotecas empieza a clarearse su historia a partir del siglo XV, cuando las novedades renacentistas afluían ya a España. Así la Universidad de Salamanca, a la que el Papa

(18) Douais: *Les assignations des livres aux religieux du couvent des Frères Prêcheurs de Barcelone.* Toulouse, 1893.

Benedicto XIII ordenaba en 1411 la adquisición de las obras de Santo Tomás, de San Buenaventura y de los teólogos más recientes, constituyó a fines de dicho siglo un fondo importantísimo de obras clásicas, de autores griegos y latinos; más de 600 adquirió de un solo golpe el año 1497 por donación del canónigo toledano Alonso Ortiz. A este fondo renacentista hay que añadir unas pocas versiones e imitaciones de obras clásicas en romance castellano que iban ingresando paralelamente, como la versión de Séneca por D. Alonso de Cartagena o la anónima de San Gregorio o el *Libro de las virtuosas e claras mugeres*, de D. Alvaro de Luna (19). En cambio, en el fondo antiguo de obras donadas al Colegio Viejo de San Bartolomé Mayor, de Salamanca (20), preponderaban las de contenido teológico y filosófico, al igual que en las bibliotecas conventuales.

6. Mientras las bibliotecas monásticas y catedralicias, por un lado, y las universitarias y conventuales, por otro, acogían de preferencia las obras pertenecientes a la cultura eclesiástico-latina, tanto en su caudal patrístico y teológico como en el meramente filosófico, se mostraban por lo común impermeables a las manifestaciones de la cultura oriental y a las nuevas producciones en romance, que lograron introducirse en el ambiente cultural de España a merced de la iniciativa individual. De ahí la extraordinaria importancia que para el conocimiento de la literatura nacional y de las influencias orientales reviste el estudio de las bibliotecas formadas por particulares. Por lo mismo, es de lamentar vivamente que no estemos mejor informados de la biblioteca de un personaje central en la cultura castellana, como es Alfonso X el Sabio. La reconstitución intentada por Amador de los Ríos (21) resulta insuficiente, porque se basa en el análisis de las fuentes literarias de las obras, sin distinguir entre las citadas por manejo directo y las de referencia a través de otras; en igual defecto incurren los demás ensayos hechos hasta ahora. De todos modos, cabe admitir que Alfonso el Sabio poseyó una vasta cultura patrística y que por lectura directa o por citas conoció San Isidoro, Beda, Rábano Mauro, San Jerónimo, Orígenes, San Agustín y otros Santos Padres. Menciona también la obra capital de Pedro Lombardo. Además de la Biblia y del Corán, conoció la Mishna, la Cábala y el Talmud, junto con algunas obras de exégesis de los libros sagrados árabes y rabínicos. De lo dicho anteriormente (22) se

(19) Beer, obra citada, págs. 420-426.
(20) Gottlieb: *Über die mittelalterliche Bibliotheken*, Leipzig, 1890, págs. 267-273.
(21) Beer, obra citada, págs. 28-30.
(22) Véase el capítulo anterior, § I, n.° 9.

colige, además, con visos de gran verosimilitud, que estuvo bastante bien informado en la literatura didáctico-moral y política, así la divulgada desde los centros eclesiásticos europeos como la asimilada de fuentes orientales. El acoplamiento de datos tan dispersos ayuda, si no a rehacer, por lo menos a sugerir los principales fondos de manuscritos que el Rey Sabio tuvo a su disposición.

Ya que no podamos conocer de fuente segura la biblioteca de uso personal del Rey Sabio, por lo menos nos ha sido conservado el inventario de los libros de un contemporáneo suyo que mantuvo con él relaciones científicas, el canónigo toledano Gonzalo Palomeque, que murió obispo de Cuenca (23). En 1273 poseía este clérigo la respetable cantidad de 42 códices, que en un examen superficial de los títulos se deja repartir en tres fondos: uno de contenido jurídico, que abarca los primeros doce números; otro de carácter clásico, relacionado con el ciclo de las artes liberales, que incluye obras de Lucano, Plinio, el *De Officiis* de Cicerón, con otras obras retóricas suyas, unas glosas de retórica y filosofía, un "libro de Platón con glosa", un volumen con obras de Boecio, Macrobio, Platón y Marciano Capella, los "libros de Casiodoro", etc.; y finalmente, un tercero, científico-teológico, de extraordinaria originalidad, que en algunos aspectos se continúa con el anterior, y en el que figuran obras como las siguientes: un Avicena, Aristóteles *De Naturalibus,* un libro en arábigo con figuras y puntos ejecutados en oro, un volumen con las obras del Pseudo-Dionisio y de Maimónides (Rabi Moysen), la obra atribuída a Hermes Trismegisto, la *Etica* a Nicómaco (por error dice "Aritmética"), *trasladada de nuevo;* el *Exemplario,* en romance, trasladado asimismo de nuevo, con cuatro cuadernos de un escrito de Alí Abenragel; un volumen con el "cómpoto algorismo et espera"; el *De planctu naturae,* de Alain de Lille, con obras del neoplatónico francés Bernardo Silvestre; otra obra en verso de Alain de Lille; otro volumen misceláneo, con obras de Alfagrano (Al Fergani), Teodosio, Anaricio (?), Mileo y libros de geometría; unos comentarios a los *Ultimos Analíticos,* junto con unas glosas a Euclides; "37 quadernos de la obra de fr. Alberto sobre los libros de naturalibus, sobre el libro fisicorum, et de generatione et de corruptione, et de meteoris, et de parte mineralibus"; el comentario del mismo Alberto Magno a los libros de meteoros y el *De proprietatibus elementorum,* to-

---

(23) Publicado por Martínez Marina en su *Ensayo histórico-crítico de la legislación española,* Madrid, 1834, en la nota al núm. 12 de la Introducción. Reproducido por Beer, obra citada, págs. 147-149.

dos los comentarios de Averroes, a excepción de unos pocos, "et es el primer original escripto de la mano del trasladador"; 7 cuadernos del libro *De animalibus,* "escriptos de la mano del traslador"; el *Almagesto,* con las *Tablas de Astronomía* de Abenzait, y un libro de física de aves. Para ponderar la importancia de este inventario bastará decir que su conocimiento contribuye a precisar la fecha de algunas versiones arábigo-latinas de Aristóteles, la de la divulgación en Occidente del comentario completo de Averroes y la de la penetración en Toledo de algunas obras neoplatónicas y peripatéticas.

7. Excepcional para su tiempo es la biblioteca reunida por Arnaldo de Vilanova, en cuyo inventario del año 1318, aun descontados los cuadernos en blanco, enseres y demás cosas muebles incluídas, los manuscritos rebasan sobradamente el par de centenares (24). Claro está que habrían de ser descartados asimismo los copiosos volúmenes en los que se contienen obras del famoso médico catalán, si el conocimiento de tales escritos no ofreciese ya un interés considerable para la historia de la cultura teológica. En efecto, Arnaldo fué, además de un gran científico, un teólogo reformador que influyó enormemente en las ideas religiosas de su época, según han revelado los modernos estudios de Menéndez Pelayo, Finke, Diepgen y R. de Alós (25). Pero nadie, que sepamos, ha señalado todavía el extraordinario valor que para la reconstitución del *corpus* de sus escritos, y en especial de los teológicos, reviste un estudio analítico del inventario levantado a su fallecimiento, en el que los testamentarios anotaron un crecido número de escritos arnaldianos, consignados unos explícitamente a su nombre y otros sin declararlo, citados unos por el rótulo, otros por el *incipit* y otros sin designación precisa del título ni de las palabras iniciales. Los hay en latín y en catalán, de teología y de medicina, muchos conocidos y algunos ignorados. Entre los conocidos están el *Regimen sanitatis,* los *Aphorismi,* unos comentarios a Hipócrates, el *De regimine castra sequentium,* el *Compendium regimenti acutorum,* el *Alphabetum catholicorum,* el *Tractatus de prudentia catholicorum scholarium,* el comentario al Apocalipsis y la interpretación de ciertos ensueños. Entre los es-

---

(24) Roque Chabás: *Inventario de los libros, ropas y demás efectos de Arnaldo de Villanueva,* en "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos", IX, 1903, págs. 189 y sgtes. Un minucioso análisis de este inventario ha sido publicado por Joaquín Carreras y Artau: *La llibreria d'Arnau de Vilanova,* en "Miscellània Finke", Analecta Sacra Tarraconensia, Barcelona, 1935, págs. 63-84.

(25) Véase, más adelante, la nota 1 al capítulo V, que versa sobre Arnaldo de Vilanova.

critos perdidos, y aun desconocidos, de Arnaldo figuran un tratado *De institutione medicorum*, el *Speculum medicinae*, el texto latino del *Raonament d'Avinyó*, el texto catalán de los opúsculos *De charitate, De eleemosyna et sacrificio* y *De adventu Antichristi*, la lección de Catania, una *lectio almerie* que se cita hasta tres veces, una *Regula confratrie* y un opúsculo *Filii ismel* en romance, un *liber den Estorgat*, que se cita dos veces y estaba también en catalán, y un opúsculo innominado de carácter y asunto similar al *De charitate*. Estos originales aparecen mezclados con los testamentos, notas de compra o venta, instrumentos notariales y otros documentos de indudable valor para la biografía de Arnaldo. Figuran, además, en el inventario escritos alusivos a sucesos religiosos contemporáneos, en los que Arnaldo hubo de intervenir o sobre los que debió opinar, como la *Responsio quaestionis catholicae ad cives Barchinone* o los dos cuadernos sobre ciertos hechos acaecidos a presencia del rey de Aragón y del obispo de Barcelona, o el documento notarial elevado al Papa Clemente V, y asimismo reportajes de obras, cartas, cuentas y actas de gestiones hechas por o para amigos suyos, como el canónigo de Digne Jaime Blanch, Benito Acenuy y Pedro de Montmeló, y el folleto de su impugnador Fr. Martín de Ateca.

Aun prescindiendo de los escritos originales de Arnaldo o referentes a su persona, el inventario contiene interés sobrado para que hagamos extensivo nuestro examen a sus restantes fondos. Sorprende en seguida la mención de cuatro códices griegos, el más importante fondo de esta clase de que hay noticia en España hasta el siglo XIV; se trata de textos escriturísticos: dos ejemplares del psalterio y uno con los cuatro Evangelios, más otro de contenido indeterminado. También son escriturísticos cuatro códices hebreos. En cambio, ocho códices árabes que los autores del inventario no supieron rotular deben ser puestos más bien en la cuenta del fondo científico. Los restantes manuscritos son todos latinos, pues los pocos que constan redactados en romance probablemente contienen obras originales de Arnaldo. Ese fondo latino se desdobla a su vez en dos grupos de obras procedentes, respectivamente, de la cultura eclesiástico-europea y de la científico-oriental. El primer grupo resulta integrado casi en totalidad por obras bíblicas y teológicas; las artes liberales tienen una exigua representación en un cuaderno de música, en un libro al parecer de filosofía, en otro intitulado *Philosophorum*, en los textos aristotélicos de la *Etica* y de la *Metafísica*, en una obra de Rábano Mauro y quién sabe si en unas glosas a Boecio. Abundan los textos escriturísticos con o sin exégesis, glosas, comentarios, apostillas y concordancias de varios autores. En cambio,

las literaturas patrística y teológica se hallan escasamente representadas: aquélla, en un códice con las obras de San Metodio y tres más con el *De Consolatione* y el *De Trinitate,* de Boecio; ésta, en una obra de Ramón Lull, el texto de Pedro Lombardo, una *Summa* y otras dos obras de Tomás de Aquino, con una tabla para el manejo de aquélla; varios escritos de Alain de Lille, la obra polémica de Guillermo de Saint-Amour y la *Summa de Paenitentia,* de San Ramón de Peñafort. En compensación, aparecen en este fondo eclesiástico dos núcleos muy originales e interesantes, el primero de los cuales guarda relación con la controversia de los "espirituales" que se agitaba a la sazón en el seno de la Orden franciscana, y comprende la *Regla* de San Francisco y una serie de escritos bonaventurianos, como el *Itinerarium,* el *Centiloquium,* la *Apologia pauperum,* con otros dos opúsculos sobre la pobreza, unas cartas *quae diriguntur diversis fratribus,* otra *cum reconventione fratris P.* y otra *quod Christus non fuit calciatus.* Pero el núcleo más copioso y característico está formado por los escritos escatológicos, apocalípticos y proféticos contenidos en unos quince a veinte códices, cuya lista es como sigue: *Cirillus, Cirillum cum expositione, Cirillus cum glosa Gilberti, Expositiones Cirilli et horoscopus, Revelationum Cirilli et aliorum cum glosa, Epistola Johachim, Liber concordiae Johachim,* un volumen de diversas revelaciones, que empieza *Domini totius;* otra revelación, tal vez escrita por Arnaldo; dos ejemplares de un libro rotulado *Malleus,* las *Parabolae Salomonis,* una *Sybilla,* un libro titulado *Soror angeli* y otro *Concordia tribuum XII cum totidem ecclesiis.* Huelga subrayar la importancia, tampoco señalada hasta ahora, de estos dos grupos de obras existentes en la biblioteca de Arnaldo, cuya enumeración aporta valiosos esclarecimientos en torno a dos literaturas imperfectamente conocidas y a la penetración en Cataluña del movimiento de los "espirituales", del que Arnaldo fué cabalmente uno de los jefes más caracterizados.

El fondo científico de la biblioteca de Arnaldo comprende obras de medicina y de ciencia natural. Las primeras proceden de Salerno y de Montpellier e incluyen traducciones de obras auténticas y apócrifas de Hipócrates y Galeno, el manual de cirugía de Teodorico, el *Lilium medicinae,* de Bernardo Gordon; el *De urinis,* de un tal Gil; el *Liber secretorum medicinae,* atribuído al moro Razis; tratados de oculística, dietética, sobre fiebres, orinas, enfermedades agudas, medicinas sencillas y colecciones de aforismos. La literatura científico-natural abarca varios tratados pseudo-aristotélicos (un lapidario, un libro *De plantis* y los *Secretos*); la *Sphoera* y el *Computus,* del obispo inglés Roberto

Grosseteste; la *Perspectiva communis,* de Juan Peckham; el hermético *Liber lunae* y obras de geometría, agricultura, cronología, astrología y sobre metales. Ya se ve cómo en el inventario de esta biblioteca se reflejan fielmente las varias tendencias científicas y religiosas que integran la compleja personalidad intelectual de Arnaldo de Vilanova.

8. Bastante parecido guarda con Arnaldo en algunos aspectos un personaje castellano, aficionado como él a las ciencias naturales y a la astrología, que poseyó igualmente el griego, el hebreo y el árabe y, por añadidura, vivió en tiempos de renovación del clasicismo. Nos referimos a D. Enrique de Villena (1384-1434), hijo del infante Don Pedro de Aragón y de la infanta Doña Juana de Castilla, y por ende, nieto de reyes por ambas líneas, quien llegó a reunir una colección de obras famosa para su tiempo. La historia (o leyenda) de la expurgación y quema parcial de su biblioteca que, según órdenes del rey Don Juan II, llevó a cabo su confesor Fray Lope de Barrientos al fallecimiento de D. Enrique, y ha quedado atestiguada por varios relatos, demuestra qué abismo separaba aún a principios del siglo XV, en la conciencia española, la cultura teológico-escolástica y la científico-profana. En la destrucción de tan notable biblioteca perecieron posiblemente sus inventarios, y al esfuerzo de un erudito contemporáneo, D. Emilio Cotarelo, se debe que conozcamos hoy en buena parte el contenido de aquélla (26). La reconstrucción adolece, sin embargo, del defecto de basarse nada más en las citas de obras y autores, sin distinguir entre las de primera y las de segunda mano. Hecha esta salvedad, cabe afirmar que la cultura de D. Enrique de Villena se extendía a la literatura patrística, a la científica, tanto oriental como europea, y a la clásico-renacentista, con más escasos conocimientos de las literaturas nacional y teológica. El caudal patrístico no merece detallarse, porque se reduce a las consabidas obras de San Isidoro, San Jerónimo, San Agustín, San Gregorio el Grande, etc.; a ellas sumaremos unas pocas obras medievales de Nicolás de Lira, San Bernardo y Ramón Lull. El saber profano, que encuentra en D. Enrique de Villena su máximo cultivador, está representado en la bibliografía de su uso personal por los siguientes grupos de obras y autores: enciclopedistas latinos (San Isidoro, Rábano Mauro, Casiano, Casiodoro, Boecio, el *Anti-Claudianus* de Alain de Lille, una Suma de las artes mecánicas atribuída a un tal Teófilo, monje alemán del siglo XII, y una *Imago mundi* falsamente atribuída a San Anselmo); científicos árabes (el *De somno et vigilia,* de Averroes; la *Pers-*

(26) E. Cotarelo: *Don Enrique de Villena.* Madrid, 1896.

pectiva, de Alhacén; las *Diferencias,* de Al Fergani; el *Canon,* de Avicena; el *Tratado de la lepra,* de Zaharagui, y una obra de Alkendi); autores judíos (Aben-Ezra, Aben Oaxia, los *Juicios astrológicos* de Aben Ragel, Aben-Reduan, Aben-Majerar, Hasdai Crescas, Rabí Aser, Rabí Zag, Rabí Zaraya, Rasech Enoch, el libro de Raziel y, sobre todo, el Rabí Moysén de Egipto, o sea Maimónides); versiones latinas medievales de clásicos griegos y originales latinos clásicos (un buen número de obras auténticas y apócrifas de Aristóteles, Galeno e Hipócrates, el *De sompno Scipionis,* de Macrobio, cuatro obras de Tolomeo, a las que podrían añadirse el apócrifo Hermes y una traducción de Porfirio por Juan de Sevilla); producciones originales españolas, en latín o en romance (el *Lapidario* y el *Libro de los agüeros,* atribuídos a Alfonso el Sabio; el *Contra fortuna,* del propio D. Enrique; un *Doctrinal,* de Fray Ramón de Cornet; el *Libro de figuras y colores retóricos,* de Berenguer de Noya; el *Libro de quinta esencia,* de Juan de Roca —probablemente el alquimista Rocatallada—; tal vez el *De cura fascinationis,* de un Maestro Marsilio, y obras de Maestro Ramón —Lull— y de Gil de Zamora), y producciones científicas de autores latinos medievales (siete obras de Alberto Magno, entre las auténticas y las espúreas; la *Suma de las artes,* del inglés Walter Burleigh; la *Exposición del tratado de la esfera,* del franciscano oxoniense John Peckham; una *Abreviada filosofía,* de Guillermo de Conches —si bien equivoca Guillermo por Juan—, obras médicas del salernitano Platearius, de Gilberto de Inglaterra y de Bernardo Gordón, el *De proprietatibus rerum* y un anónimo *Turba philosophorum liber* (27), una obra de alquimia muy difundida en la Edad Media). Mencionaremos, por último, el fondo de obras clásicas de factura renacentista, en el que figuran obras tan importantes como las siguientes: el *Fedón,* el *Timeo* y la *República,* de Platón; las glosas al *Timeo,* de Felipe Elefante; los escritos ciceronianos *De natura deorum, De legibus, De Officiis, De Fasto, De Divinatione* y *Rethorica;* la obra natural de Plinio, algunas versiones latinas de Aristóteles, y las tragedias, el *De remediis fortunae,* el *De beneficiis* y la *Epistola ad Lucillum,* de Séneca. También está la *Divina Comedia,* de Dante Alighieri, una de las obras preferidas de D. Enrique de Villena. Los restos de tan interesante colección han ido a parar a la Biblioteca Nacional de Madrid.

---

(27) Julius Ruska: *La "Turba Philosophorum", una obra fundamental de la Alquimia de la Edad Media,* en la revista "Investigación y Progreso", Madrid, IV, 1930, números 7 y 8 (lo da como una versión del árabe).

9. Si queremos contrastar con la de D. Enrique de Villena las bibliotecas de los representantes coetáneos más autorizados del saber eclesiástico, precisa traer a colación las noticias que han llegado hasta nosotros sobre la de algún Papa español, como Benedicto XIII (28) o Calixto III, o sobre la que acostumbró a usar un escritor religioso como Francisco Eiximenis (29). Este, por el voto de pobreza, carecía de biblioteca propia; pero, a su fallecimiento, la comunidad de Valencia se hizo cargo de los libros de su uso y manejo habitual y levantó inventario, en el que figuran, aparte de algunos escritos propios y otros ajenos copiados de su mano, una *Lectura super tertium sententiarum,* el Comentario a las Sentencias y las *Quaestiones* de Juan Duns Scot, el Comentario de Enrique de Gante, el del escotista Petrus de Aquila y sermonarios, apostillas, colecciones de decretales, etc. Poseía, además, un libro *De exemplis* y otro *De dictis Senecae et aliis,* una *Tabula philosophiae* y unas tablas o índices de otros libros, un manual de lógica que le encontraron en el convento de Gerona, una *Logica venatoris* y un libro de cuestiones difíciles, sin contar los vocabularios, libros innominados y los demás que no hacen al caso.

La biblioteca del castillo de Peñíscola guarda estrecha relación con la particular de Pedro de Luna y la papal de Aviñón. Aquélla constaba de 196 volúmenes en el momento de ser elevado su dueño al solio pontificio; ésta llegó a sumar durante su pontificado más de 2.500 códices, cantidad fabulosa para la época. Los libros privados del Papa vertieron al fondo general de Aviñón, de donde fueron traídos a Peñíscola, cuando Benedicto XIII se instaló allí, bastante más de un millar de códices, que, desgraciadamente, a su muerte sufrieron una tremenda dispersión. La biblioteca de los Pontífices de Aviñón estaba integrada principalmente por una riquísima colección de obras de los Santos Padres y de los teólogos medievales; solamente de Santo Tomás había más de 100 manuscritos. Benedicto XIII, uno de los personajes más cultos de su tiempo, inició criterios de mayor amplitud que los tradicionalmente aplicados para el enriquecimiento de la biblioteca papal; desde su pontificado, aparte los comentarios a las Sentencias o a los textos canóni-

(28) Pascual Galindo Romeo: *La biblioteca de Benedicto XIII (Don Pedro de Luna).* Discurso inaugural en la Universidad. Zaragoza, 1929.

Véase, asimismo, la obra citada de Gottlieb, págs. 231-232; el artículo del P. Daniel de Molins de Rey: *La biblioteca papal de Penyíscola,* en "Estudis Franciscans", XXVIII y XXIX, 1922; y los estudios de Fr. Ehrle sobre el citado Papa, publicados en el "Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters", vols. V, VI y VII.

(29) J. Sanchís Sivera: *Bibiología valenciana medieval,* en "Anales del Centro de Cultura Valenciana", III, 1930, págs. 86 y sgtes.

cos, empezaron a ingresar obras de muy distinto carácter. A través de las nuevas adquisiciones se hacen patentes tres tendencias personales de Pedro de Luna: la afición a las polémicas antijudaicas, el amor a los clásicos latinos y el interés por el conocimiento de la naturaleza. Esta última tendencia, aun chocante en los medios eclesiásticos de su tiempo, le valió ser tachado de mágico y nigromante por los partícipes del Concilio de Pisa. También "merece ponerse de relieve el especial cuidado que D. Pedro de Luna tenía en coleccionar los mejores libros relativos a los judíos; en el inventario de su biblioteca privada aparecen diez obras relativas a los errores de éstos, debidas a Fr. Bernardo Oliver, San Isidoro, Pedro Alfonso, Raimundo Martín y a otros dos autores, cuyos nombres no se consignan. De sumo interés es que el cardenal de Aragón poseyera en lengua vulgar no sólo obras como el *Mostrador de iustitia contra Iudeos* y *De escalia Jacob contra Iudeos,* sino también el mismo Pedro Alfonso, cuyos *Diálogos* por ahora ya no los conocemos, sino tan sólo en latín" (30). En la biblioteca traída de Aviñón, Benedicto XIII "parece haber eliminado un número de obras que llenaban la de Urbano V, principalmente de explicación bíblica y de filosofía escolástica; los manuscritos de Santo Tomás, que en la primera llegaban a un centenar, quedan reducidos a una docena. Completa, o más bien completada, se acrecentó con tratados de apologética y de teología y, en proporciones que llaman la atención, con obras de ciencias naturales y de literatura. Veintitrés libros de medicina, quince de astronomía o de astrología, 47 de historia, donde las crónicas generales de los papas, de los emperadores y de los reyes se mezclan a las crónicas especiales y locales, a las narraciones de los viajes a Oriente... A los nombres de Cicerón, de Séneca, de Plinio, de Vegecio, de Valerio Máximo, de Boecio, etc., cuyos manuscritos poseía ya Urbano V, las letras antiguas añaden Homero en latín, Plauto, Terencio, Catón el Censor, Horacio, Ovidio, Virgilio y Servio, Lucano, Estacio, Quintiliano, Aulo Gelio, Apuleyo...; y en cuanto a los primeros, el número de sus manuscritos está muy aumentado: hay 11 de Cicerón, 14 de Séneca, aun sin contar las tablas, extractos y moralidades derivadas de tales obras. Petrarca figura con 16 volúmenes de sus escritos..., cartas, diálogos, poemas de *Africa* y églogas, los tratados... de Bocaccio, las fórmulas filosóficas de Colluccio Salutati contra la fortuna y la cólera, y... un libro escrito *in vulgari ytalico,* la *Divina Comedia...*" (31). "Si

(30) Galindo, obra citada, pág. 18.
(31) Idem, ibid., págs. 15-16.

se hace un estudio comparado de los códices y obras que la biblioteca de Benedicto poseía, correspondientes a autores latinos, se nota en seguida que es Séneca el que figura con mayor número de códices, ya comprendan éstos tan sólo el texto del filósofo, ya —lo que es muy frecuente— comentarios del mismo o extractos y florilegios formados con sus ideas o con sus frases. Por ello no nos ha de extrañar que en la obra más personal de Benedicto, en la que éste escribió, retirado y abandonado en Peñíscola, sea Séneca el autor favorito, el que le ha prestado mayor número de ideas y aun sentencias literales..." (32). Si en el ambiente cultural hispano Pedro de Luna "fué el más profundo senequista de la Edad Media y de los albores del Renacimiento" (33), en la cultural general europea no se le puede regatear el mérito de haber sido el primero de los Papas renacentistas.

10. El siglo XV se caracteriza por el extraordinario fervor bibliográfico que se apodera de las capas más elevadas de la sociedad española, como en general de la europea. Al humanizarse las costumbres, los magnates tienen a gala alternar el ejercicio de las armas con el de las letras y convertir sus palacios en lugares de recreación literaria, a donde son convocados sabios y eruditos y afluyen bellas colecciones de libros. En la Confederación catalano-aragonesa ese mecenaje cultural lo ha ejercido principalmente la Casa reinante de Aragón, mientras en el resto de la Península han sido algunos nobles castellanos los más desinteresados protectores del saber. Las bibliotecas de esos próceres acogen con delectación dos corrientes de la cultura profana, que sólo excepcionalmente se filtran en las bibliotecas de eclesiásticos, y son: las producciones romanceadas y los nuevos textos de los clásicos latinos y griegos divulgados desde Italia con sus adaptaciones e imitaciones de todas suertes.

Una magnífica muestra de este tipo de bibliotecas renacentistas llegó a ser la de la Casa real aragonesa, cuyos orígenes se pierden muy adentro del siglo XIV, y cuya organización parece en gran parte debida a iniciativa del rey Pedro IV. Estaba instalada en el Palacio Mayor de Barcelona, y en el reinado de Martín I constaba de unos 300 códices, sin contar los devocionarios y libros litúrgicos guardados en la capilla (34). Los libros latinos constituían entonces el fondo más copioso; pero ya el fondo catalán empezaba a tomar relieve por el número de

---

(32) Idem, ibid., pág. 41.
(33) Idem, ibid., pág. 42.
(34) J. Massó Torrents: *Inventari dels bens mobles del Rey Martí d'Aragó*, en "Revue Hispanique", vol. XII, págs. 413-590.

los códices y la calidad de las obras, en su mayoría versiones del latín o del árabe, como los *Diálogos* de San Gregorio, el pseudo-aristotélico *Secret dels Secrets,* los *Dits de savis,* el *Regiment de princeps,* la *Suma de filosofía* del victorino Guillermo de Conches y algunas obras de ciencia y superstición; las *Tablas Alfonsíes,* el apócrifo Hermes, el *Lucidario,* el *Arte de Geomancia,* una *Suma de Astrología,* una obra de Alí ben Ragel, tratados de medicina e higiene, etc. El creciente aprecio que las literaturas en vulgar iban conquistando entre las capas cultas se revela en el hecho de que junto a las obras en el romance nacional aparecen en las bibliotecas reales y nobiliarias del siglo XV otras escritas en los demás idiomas neolatinos. Así, en el inventario de los libros de Martín *el Humano,* además de las citadas obras catalanas, figuran seis castellanas, once francesas y dos sicilianas. Entre estas últimas hay un ejemplar de las *Epístolas* de Séneca, que, por tanto, en 1410 habían llegado ya a la península en la versión siciliana. El fondo castellano comprende dos ejemplares de un libro titulado *dels gentils,* que parece referirse asimismo a Séneca; el libro anteriormente citado sobre Mahoma, una traducción del Valerio Máximo, un texto *De Philosophia* y un libro intitulado *den Consell.* El fondo francés tiene más importancia; además de tratados de astronomía, enciclopedia y artes liberales, entre ellos el *Tesoro,* de Brunetto Latini, incluye la versión de la *Doctrina pueril,* de R. Lull; la de la *Ymago mundi,* la del *Regimiento de Príncipes* y obras aristotélicas. Como detalle curioso citaremos que en esta biblioteca real había un solo códice hebreo con la versión de una obra de Maimónides. El caudal latino lo integraban principalmente obras de astronomía y astrología, con alguna otra de alquimia y geomancia, a las que el temperamento supersticioso del rey le inclinaba en gran manera; a ellas debe añadirse un buen número de obras de asunto político de las más divulgadas en aquel tiempo. Los fondos de las demás materias escaseaban: había unos cuantos códices de medicina, otros enciclopédicos y de formación humanista, varios textos lulianos, una media docena de libros de filosofía y pocos más de Santos Padres y de teólogos. Entre los manuscritos más dignos de mención están: los aristotélicos *Ethicorum, De problematibus* y *De corruptione,* el comentario de Santo Tomás al *Physicorum,* el comentario de Tomás Anglicus, los *Soliloquios* de San Agustín, el *De consolatione* de Boecio, la escatológica *Revelatio beati Sirilli* y algunos tratados de Séneca. Como vemos, con las producciones medievales se mezclan algunas tempranas muestras de carácter renacentista.

A la muerte del rey Don Martín cuidó amorosamente la biblioteca

real no su inmediato sucesor Fernando de Antequera, sino el primogénito de éste: Alfonso. En un inventario de sus bienes muebles, comenzado en noviembre de 1413, cuando era todavía príncipe heredero, y continuado con anotaciones ulteriores hasta 1424 (35), figuran varias adquisiciones de libros catalanes, castellanos, franceses y latinos, entre ellos un Boecio, *De consolatione* y un *Regimiento de los príncipes* en versión francesa, los *Dichos de los Savios* y *Del governamento de los príncipes,* en texto castellano. El futuro monarca proseguía, pues, la tradición literaria del rey Martín *el Humano.* Elevado al trono, no sólo intensificó sus adquisiciones de manuscritos, de las que nos han quedado abundantes documentos (36), sino que, además, desplegó una acción pública de protección a los tesoros bibliográficos. En 18 de enero de 1416, hallándose en Valencia, estableció una ordenanza prohibiendo la extracción de libros del reino, y diez años después, por otra pragmática dada también en Valencia, recordó y aun reforzó la prohibición (37). Durante los primeros años de su reinado ingresaron en la biblioteca real, entre otros manuscritos, los siguientes: el texto original y la versión francesa de *La Ciudad de Dios,* las versiones francesa y catalana del *De consolatione,* la obra política de Gil de Colonna en sus textos latino, francés y catalán, el texto original y versión castellana de *Los Diálogos* de San Gregorio, los *Dichos de los Sabios* y el libro compuesto (o atribuído) por Fernando el Santo para su hijo, obras de Eiximenis en vulgar, el texto castellano del libro de R. Lull *Reglas de la Orden de cavalleria,* el *Libro de los siete sabios,* en francés, las obras de Santo Tomás, una *Lectura de summa theologiae,* algunas obras más de carácter eclesiástico, un texto en romance de las *Epístolas* de Séneca y un lote de libros hebraicos (38).

Al trasladarse Alfonso V a Italia se contagió intensamente del fervor renacentista, y en su corte de Nápoles fundó una segunda biblioteca real que acabó de cimentar su fama de magnificente. En ella dió cabida, en amplia medida, a las nuevas producciones que iban apareciendo en la literatura italiana, en especial a los textos de clásicos latinos y a

---

(35) E. González Hurtebise: *Inventario de los bienes muebles de Alfonso V de Aragón como Infante y como Rey,* en "Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans", Barcelona, 1907, págs. 148-188; la relación de los manuscritos se hallará en las págs. 182-185.

(36) R. d'Alòs: *Documenti per la storia della biblioteca di Alfonso il Magnanimo,* en "Miscellànea Fr. Ehrle", V, Roma, 1924, págs. 390-422.

(37) J. Sanchís Sivera: *Bibliología valenciana medieval,* en "Anales del Centro de Cultura Valenciana", III, 1930, págs. 44-45.

(38) R. d'Alòs, artículo citado.

las recientes versiones latinas de clásicos griegos, juntamente con las obras originales de los renacentistas italianos. Fueron adquiridos, entre otros, muchos escritos de Séneca y algunos de Cicerón, la reciente versión de las *Eticas* de Aristóteles por el bizantino Juan Argirópulos, y composiciones originales de éste, del Petrarca, de Jorge de Trebizonda, de Gasparino y del Abad Panormitano; también las obras catalanas de Eiximenis, de Bernat Metge, de Nicolás de Paz *y els Proverbis e dits de philosophs* (39). El caudal más copioso de la biblioteca seguía integrado por las producciones de carácter eclesiástico, que la nueva literatura profana desplazaba, sin embargo, poco a poco. Así, todavía del año 1455 conocemos dos importantes encargos reales de adquisiciones de manuscritos que contienen exclusivamente obras de exégesis bíblica, de teología y de filosofía: el uno fué dado, desde Nápoles, al canónigo valenciano Mossèn Jaime Torres para que comprase, donde los encontrase, una lista de escritos de San Agustín, San Bernardo, Alejandro de Halés, Enrique de Gante, Juan Duns Scot, Francisco Mayrens, Pedro de Alvernia y Enrique Bate de Malinas (40); el otro fué dado a García de Urrea quien compró en Italia un lote de 24 manuscritos, donde figuraban la mayoría de las obras encargadas a Torres, con otras similares. En cambio, otro lote de 25 manuscritos, que fué adquirido en una ocasión distinta, comprendía obras clásicas, entre ellas un Lucrecio *De natura rerum* y un *Donatus super Terentium* (41). Desgraciadamente, de la biblioteca napolitana de Alfonso V no poseemos sino noticias fragmentarias por el estilo de las transcritas; el inventario que el rey ordenó levantar en 1453, o no se hizo o se ha perdido, y, por otra parte, los azares de la guerra no tardaron en deshacer la espléndida colección del rey aragonés (42).

También su esposa la reina María, hija del rey Enrique III de Castilla y de doña Catalina de Lancaster, compartía la afición a los libros y formó para su uso personal una regular biblioteca, en cuyo inventario, formalizado a su muerte, se encuentran hasta 70 códices, de los cuales 52 contienen textos catalanes, 7 castellanos y los 11 restantes están en latín. Tanto por esta proporción cuantitativa como por los asuntos el inventario sugiere una idea muy cabal de los libros que acostumbraba a manejar una reina aragonesa cuatrocentista. La mayor su-

---

(39) G. Mazzatinti: *La biblioteca dei Re d'Aragona in Napoli.* Rocca S. Carciano, 1897.

(40) J. Sanchís Sivera, artículo citado.

(41) G. Mazzatinti, obra citada, págs. XX-XXI.

(42) Idem, ibid., prólogo.

ma de códices, en efecto, pertenece a la literatura ascética, mística y moral, y abarca obras de autores antiguos y modernos, nacionales y extranjeros, desde San Gregorio y Boecio hasta Eiximenis, Bernardo Oliver y Fray Antonio Canals, desde los *Proverbios* de Iñigo López de Mendoza hasta la versión catalana del *De arrha animae*, de Hugo de San Víctor, o de las *Epístolas* de Séneca. Para el conocimiento del estado y divulgación de las letras catalanas en el siglo XV, el inventario de esta biblioteca ofrece un singular interés (43).

11. En la Casa real de Navarra poseyó la biblioteca más importante el príncipe de Viana Don Carlos, primogénito del rey de Aragón Don Juan II, y rey de Navarra por herencia de su madre, Doña Blanca. Contenía un centenar de códices, que a su muerte fueron valorados a muy elevado precio (44). El cuerpo principal de la biblioteca radicaba en Navarra, si bien Don Carlos acostumbró a llevar consigo una parte de los libros en sus continuos andanzas y viajes. De 84 de ellos se sabe la lengua en que estaban escritos: 52 eran latinos, 24 franceses, cuatro catalanes, dos griegos, uno castellano y uno italiano. La afición a la literatura francesa, que le provenía de su ascendencia materna, fué en él bien manifiesta, y, por otro lado, su educación, de tipo tradicional y religioso, le inclinaba a la constante consulta de la literatura eclesiástica. También los asuntos de los libros inventariados son un fiel trasunto de sus aficiones; casi todos los títulos se refieren a obras de teología, de historia y de bella literatura. En este último grupo se incluyen un puñado de textos clásicos de divulgación reciente y unas pocas obras de autores renacentistas. Mención especialísima merece un códice con las *Epistolae Phalaridis et Cratis* que, entre otras cosas, contiene la versión latina de 141 cartas de Phalaris, por Francisco d'Arezzo, y la versión latina de 41 cartas del filósofo cínico Cratés y otros personajes, hecha por el constantinopolitano Atanasio, "*archiensis abbas*", y dedicada a Don Carlos (45).

(43) Sin duda por esto, ha sido publicado tantas veces. La primera lo fué en la "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos", I, Madrid, 1872. El año 1907 fué incluído en la colección "*Recull de textes catalans antics*", vol. VIII, Barcelona. J. Sanchís Sivera lo reprodujo en *Bibliología valenciana medieval*, Valencia, 1930 (antes citado).

Fernando Soldevilla leyó en 1922 su tesis doctoral sobre *La biblioteca de la reina Doña María, esposa de Alfonso el Magnánimo*, que ha englobado después con otros estudios suyos en el volumen intitulado *Sobiranes de Catalunya*, Barcelona, 1931.

(44) G. Desdevises du Dezert: *Don Carlos d'Aragón, Prince de Viana*. París, 1889, páginas 400-403; y Apéndice XV, págs. 452-455.

El inventario de los libros fué publicado por el archivero Mr. Raymond en la *Revue de l'Ecole des Chartes*, 4éme série, tom. IV, pág. 484. París, 1858.

(45) L. Délisle: *Un libre de la bibliothéque de don Carlos, prince de Viana*. Lille.

Este códice, y tal vez algunos más que Don Carlos tenía en Cataluña, pasaron a su muerte a poder del condestable de Portugal Don Pedro, a quien los catalanes erigieron en heredero de los derechos de aquél en la guerra civil sostenida con Don Juan II. El condestable fué también persona muy letrada que, a la temprana edad de dieciocho años, mandó una embajada al marqués de Santillana para pedirle todas sus obras; el marqués no sólo accedió al ruego, sino que acompañó el envío con una famosa carta, en que le informa del estado de las letras catalanas y valencianas a la sazón. De Don Pedro se conserva una composición literaria original en castellano, intitulada *Satyra de felice e infelice vida.* El inventario de sus bienes muebles, que se conserva en el archivo municipal de Gerona, incluye unos 96 códices de obras castellanas, catalanas, latinas, francesas, portuguesas e italianas, cuyos rótulos no merecen ser detallados por coincidir poco más o menos con los que ya llevamos mencionados. Destacaremos, no obstante, que en el fondo castellano figuran, además de las obras del marqués de Santillana, algunas versiones interesantes de Bocaccio, de Boecio, de Aristóteles, y un tratado anónimo *De la inmortalitat de la anima* (46).

En el trono de Castila el monarca más afectado por la cultura literaria en el siglo XV fué, sin duda, el rey Don Juan II. De él heredó su hija Isabel no sólo la corona por el intermedio de su hermano Enrique, sino, además, la afición a los libros. A la iniciativa de Isabel se debe la formación de una espléndida biblioteca en el convento toledano de San Juan de los Reyes. Ella misma poseyó muchos y buenos libros, que legó en testamento a la capilla real levantada por su orden en Granada; la colección, mal conservada allí y perdidos ya bastantes ejemplares, fué a engrosar la biblioteca de El Escorial por disposición del rey Felipe II (47). En el archivo de Simancas se conservan dos inventarios de los libros de la Reina Católica: uno del secretario real Gaspar de Gricio, formalizado en 1503, y otro del camarero Sancho de Paredes, hecho en 1501; éste enumera los libros que se hallaron en la recámara de la reina y consta de 52 números, aquél constituye el inventario de los libros guardados en el alcázar de Segovia y contiene 201 títulos. El carácter más relevante de la colección de libros formada por Isabel I es el predominio de la literatura castellana, de la cual se

---

(46) A. Balaguer y Merino: *Don Pedro el Condestable de Portugal considerado como escritor, erudito y anticuario (1429-1466).* Estudio histórico-bibliográfico. Gerona, 1881.

(47) Clemencín: *Biblioteca de la Reina Doña Isabel I la Católica,* en "Memorias de la Real Academia de la Historia", tomo VI, Madrid, 1821, págs. 431-481.

acogen con amplísimo criterio las obras originales y las traducciones de todas clases. Junto a las producciones de los siglos XIII y XIV, como las *Flores de Filosofía*, el *Calila* e *Dimna*, los *Bocedos de Oro, El Conde Lucanor* y varios tratados sobre gobierno o regimiento de los príncipes, figuran los escritos de los mejores autores del siglo XV: Pedro de Luna, Alvaro de Luna, Ruy Sánchez de Arévalo, Pedro Ximénez de Prejano, Hernán Pérez de Guzmán, el cardenal Jiménez de Cisneros y algunos anónimos. Llaman, sobre todo, la atención las numerosas versiones castellanas de textos latinos, catalanes e italianos: las *Etimologías* de San Isidoro, una obra de San Juan Crisóstomo, los *Diálogos* de San Gregorio, probablemente en la traducción de Fr. Gonzalo de Ocaña, el *Regimiento de la casa,* de Bernardo Silvestre; la *Natura angélica,* de Eiximenis; las *Eticas* de Aristóteles, romanzadas por Fr. Diego de Belmonte; las cartas al rey Don Juan de Leonardo d'Arezzo, además de otros manuscritos. El Renacimiento tiene asimismo en esta biblioteca una brillante representación; como siempre, Séneca aventaja en el número y variedad de los códices a los demás clásicos, y le sigue en importancia Aristóteles, de quien la *Etica* es el libro preferido. Para el conocimiento de las letras castellanas en el siglo XV, los inventarios de esta biblioteca tienen tanta importancia, y aún mayor, que los de la biblioteca de Doña María de Aragón para las letras catalanas.

12. Mayor influencia que las bibliotecas reales, ejercieron en Castilla las nobiliarias, sobre todo en el desarrollo de la literatura nacional. Por el mecenaje de los nobles castellanos del siglo XV fueron adquiridos en Italia e importados a España valiosos manuscritos que trajeron a Castilla los primeros fulgores del Renacimiento. Algunos de esos magnates mantuvieron relaciones directas o por persona interpuesta con literatos italianos de primera fila, y todos rivalizaron en proteger a sus traductores o imitadores españoles; con las compras, trueques, regalos y encargos de manuscritos formaron rápidamente sus bibliotecas, que aportaron un fermento activísimo al apogeo de la cultura nacional en el siglo XVI. La más rica de las bibliotecas nobiliarias castellanas es la reunida en su palacio de Guadalajara por Don Iñigo López de Mendoza (48), marqués de Santillana y conde del Real de Manzanares, figura central en la literatura castellana del siglo XV, hijo y nieto de poetas y poeta insigne él mismo que introdujo en el arte de trovar al estilo italiano algunas innovaciones. Pariente próximo del canciller Pedro López de Aya-

---

(48) Mario Schiff: *La bibliothèque du marquis de Santillana.* París, 1905. (Forma el fascículo 153 de la "Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes".)

la y de los Garcilaso de la Vega, brilló por su talento en la corte de Don Juan II y mantuvo relaciones literarias con todas las personalidades castellanas y españolas de su tiempo. Apasionado por los libros, formó una colección muy selecta de códices en la que predominaban las obras de bella literatura; algunas, desconocidas a la sazón en España, fueron adquiridas en Italia por encargo suyo especial, como una *Ilíada* que le trajo de allá un su amigo y pariente. Sospéchase que esta persona fuera un tal Nuño de Guzmán, un noble aventurero que entabló relación personal con algunos renacentistas italianos e hizo transcribir en Florencia textos clásicos de Cicerón, Quintiliano y otros para remitir a España. Se ignora el destinatario de los volúmenes. Pero, si no éstos, por lo menos otros fueron a parar a manos del Marqués de Santillana, como una obra de Manetti cuya versión encargó al mismo Don Nuño. Aprovechó asimismo el viaje a Italia de su capellán y protegido Juan de Lucena para procurarse nuevos manuscritos renacentistas. Con tener presentes tales hechos y añadir que el Marqués de Santillana conocía bastante mal el latín, pero dominaba a la perfección el italiano, el francés y el catalán, se puede suponer el carácter de la biblioteca por él formada. Desgraciadamente, no ha quedado de la misma ningún inventario antiguo que permita conocerla en su integridad; tan sólo Mario Schiff ha intentado una reconstrucción hipotética a base de los manuscritos existentes hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid, que los adquirió, juntamente con los procedentes de la casa de Osuna, en virtud de una ley del Estado el año 1884.

Los fondos de esta biblioteca, a juzgar por la parte que ha llegado hasta nosotros, contenían muestras muy escogidas de las literaturas romanceadas. Escaseaban, en cambio, los libros latinos de autores eclesiásticos; a lo sumo, se cuentan unas pocas obras de San Agustín, Ramón de Peñafort, Pedro Comestor, los escritos políticos de Santo Tomás de Aquino y Gil de Colonna y unas versiones de Eusebio y del Crisóstomo, entre ellas la de la *Historia Universal* que el Tostado hiciera para el Marqués. Entre los manuscritos en italiano figuran: una versión anónima de la *Moral a Nicómaco,* la versión del libro VI del *Tesoro* de Brunetto Latini realizada por Bono Giamboni, la versión de las obras ciceronianas *De Officiis, De Amicitia, De Paradoxis, De Senectute* y las *Tusculanas,* la versión de las *Epístolas* y del *De providentia Dei* de Séneca, la de las *Confessiones* y del *De vita christiana* de San Agustín, del *De consolatione* de Boecio, y textos originales de Dante, Petrarca y Bocaccio. De los códices en francés, merecen citarse el anónimo *Dix maximes morales,* el *Traité des vices et des vertus* y la traduc-

ción, hecha por Henri de Gauchi, del tratado político de Gil de Colonna. En catalán están dos obras de R. Lull, *Els cent noms de Deu* y las *Hores de nostra dona sancta Maria,* una de Eiximenis que es la *Doctrina de viure a cascuna persona* y la versión de las *Colaciones de los Santos Padres* de Juan Casiano. Se cita, asimismo, una versión aragonesa del *De Officiis* y del *De amicitia* de Cicerón. Ni abundan mucho las obras doctrinales en original castellano; recordaremos, nada más, a este propósito, *El Espéculo* del rey Alfonso X, el *Doctrinal de Príncipes* de Diego de Valera y el *Tratado de los gualardones* de Juan de Lucena. Pero la riqueza de esta biblioteca es excepcional en punto a versiones castellanas de obras clásicas y medievales; bastará enumerar las más importantes para hacerse cargo de su enorme valor. Hélas aquí: el *Fedón* de Platón y el *Axíoco* que le era atribuído, el *De beata vita* de San Agustín, la *Etica,* la *Económica* y el *De animalibus* de Aristóteles, la carta atribuída a San Bernardo sobre el régimen de la persona, casa y hacienda, las *Morales* de San Ambrosio, el *De beata vita* de San Agustín, el *De Consolatione* de Boecio junto con el comentario de Pedro de Valladolid, las *Morales sobre el libro de Job* en la traducción de López de Ayala de la cual existen hasta cuatro códices, el *Libro de la vileza de la humana condición* del papa Inocencio III, el *Regimiento de príncipes* de Gil de Colonna en la versión de fray Juan García de Castrojeriz, el *Mohre Nebukim* de Maimónides en la traducción de Pedro de Toledo, el *Libro del caballero de Dios Cifar,* la *Natura Angélica* de Francisco Eiximenis, el *De Verbo contra judaeos* de Juan de Fuente Sauco, y obras de Dante, Petrarca, Bocaccio y Leonardo Bruni d'Arezzo, entre éstas la *Vida de Aristóteles* y las de Dante y Petrarca. De intento he reservado para el final las cuantiosas versiones castellanas de obras de Séneca o que corrían entonces bajo su nombre, cuyo número se eleva a unos 25 títulos diferentes, aparte las obras repetidas dos, tres y cuatro veces. Hay dos o tres códices con la versión de su contemporáneo Alonso de Cartagena, y una serie de otros códices con versiones distintas anónimas; añádanse florilegios, extractos, compilaciones, arreglos, etc., y se comprenderá el máximo interés que este autor ha despertado en las letras castellanas del siglo XV. En la biblioteca del Marqués de Santillana se revelan no sólo los gustos y aficiones personales de su colector, sino aun en buena parte las del círculo literario que le rodeaba y era a la sazón la flor y nata de la cultura en Castilla.

Un interés muy parcial ofrecen, en cambio, las noticias llegadas hasta nuestros días de la biblioteca reunida en Plasencia por D. Alvaro López de Zúñiga, duque de Béjar, por la circunstancia de que en el inven-

tario de los bienes muebles del palacio, formalizado de orden suya en el año 1468, la inmensa mayoría de los libros figuran innominados; tan sólo de 21 se cita el título o el asunto o el autor (49). Siete de ellos se atribuyen nominalmente a fray Juan Lopes (o López), que debía estar en relación de bastante amistad con los duques, y son: la primera y segunda parte del *Clarísimo sol de justicia,* el *Libro de la casta niña,* los *Evangelios moralizados,* unos cuadernos en pergamino y en papel de los que no se expresa ni el rótulo ni el tema, un libro "y encima un lienzo que hizo como la duquesa aparta de sí todos los instrumentos y placeres", y otro de controversia apologética en respuesta al que hizo Çagui Dilimost, alfaquí de los moros de Segovia. De este libro que motivó la respuesta de fray Juan, están inventariados dos ejemplares. Al mismo género literario pertenece "otro tratado, fecho por Diego de Valera, contra otro que fizo frey Juan Serrano, que es en favor de los judíos". El resto de las obras, salvo un libro "escrito de molde", que eran los *Proverbios* de Séneca, y un ejemplar del *Calila e Dimna,* se incluye en la literatura de asunto religioso y moral: libros de horas, de sermones, para confesión, de la pasión, de vidas de santos, uno que trata *de los temores y miedos* y otro *de la mesquindad de la codicia humanal.*

Más matizado es el fondo de libros que hacia el año 1440 empezó a reunir en el castillo de Benavente el segundo conde de este título, Rodrigo Alfonso Pimentel. En el inventario de su biblioteca, que Fr. Liciniano Sáez copió de un documento antiguo (50), constan 121 títulos. De ellos se desprende que el Conde sentía gran afición a la lectura de las crónicas y demás libros de historia, de los cuales hay una abundante representación, y no era insensible a las corrientes renacentistas, pues figura un pequeño fondo de textos clásicos que revela una marcada preferencia por Tito Livio. También se incluyen libros gramaticales, científico-matemáticos y naturales (libros de geometría, ajedrez, caza, cetrería, albeitería y agricultura), médicos ("Recebtas de Galieno que sacó en romance Rabí Yuda"), de jurisprudencia civil y canónica, varios tratados de ética y política entre los más conocidos, versiones y glosas de

---

(49) Fr. Liciniano Sáez: *Demostración histórica del verdadero valor de todas las monedas que corrian en Castilla durante el reynado del señor Don Enrique IV...* Madrid, Imprenta Sancha, 1805; Apéndice XXIII, págs. 536-546. El índice de los libros está en las págs. 543-544. R. Beer reprodujo este catálogo en *Handschriftenschätze Spaniens,* págs. 402-403.

(50) Fr. Liciniano Sáez: *Demostración histórica del verdadero valor de todas las monedas que corrian en Castilla durante el reynado del señor Don Enrique III...* Madrid, 1796, nota XIII, págs. 368 y sgtes. R. Beer ha reproducido este catálogo en *Handschriftenschätze Spaniens,* págs. 103-109.

Séneca, un grupito de obras místicas, unas cuantas obras mitológicas y de imaginación, bastantes versiones castellanas de autores medievales que llevamos ya citadas (San Gregorio, San Agustín, Boecio, San Isidoro, Maimónides, Juan Casiano, etc.) y unos pocos escritos de autores renacentistas (Dante, Bocaccio, "un libro de Leonardo", "un libro de Remon Leon", etc.). Como vemos, el erudito Conde gustaba un poco de todo y reunía escritos sobre las materias más dispares con predominio, sin embargo, de los conocimientos profanos. Un interés singular ofrece esta librería en un aspecto concreto, que no creemos haya sido todavía señalado (51), por cuanto permite sorprender uno de los caminos por los que el movimiento luliano se ha difundido en Castilla a fines del siglo XV; hasta doce códices lulianos figuran, efectivamente, en el aludido inventario con diez títulos distintos que son: el *Gentil,* el *Arbol de Ciencia, el Amigo Amado,* el *Félix,* el *Blanquerna,* el *Libro de Consolación al Ermitaño,* el *de la Intención,* la *Tabla general,* el *Arte breve* y "un libro de Hermitaño buen amigo", que tal vez sea el *Libro del Orden de Caballería.* Más que de textos catalanes o latinos, parece tratarse de versiones castellanas, si bien no consta la lengua en que estaban los manuscritos. Tal abundancia de textos lulianos reviste una clara significación y ayuda a explicar la génesis del lulismo en Castilla, del que habremos de ocuparnos más adelante (52).

En las bibliotecas del siglo XV, que inician y aceleran la transición al Renacimiento, detenemos nuestro análisis de las bibliotecas medievales, que nos ha dado a conocer el conjunto de obras sobre las que ha podido trabajar cada autor, cada grupo de escritores, cada generación española en los siglos XIII, XIV y XV. Cabría ensanchar este estudio, más allá de las figuras representativas escogidas, a otros personajes de segunda fila o aún más modestos; pero una ampliación tal degeneraría fácilmente en machaconería. Por lo demás, lo expuesto basta y sobra para señalar las principales rutas a través de las cuales el caudal de los conocimientos filosóficos, solos o en mescolanza con los teológicos u otros de distinta índole, ha aumentado progresivamente en España a lo largo de la Edad Media.

---

(51) Véase el artículo de Joaquín Carreras y Artau: *Los comienzos del lulismo en Castilla,* de inminente publicación en el volumen de homenaje al Profesor Dr. Rafael Altamira con motivo de sus 70 años y de su jubilación en el profesorado (Madrid, 1935).

(52) Véase, más adelante, el capítulo XII sobre la historia del lulismo en España.

PARTE SEGUNDA

LA FILOSOFIA DEL SIGLO XIII

CAPITULO III

LA ESCOLASTICA EN LA FACULTAD DE ARTES. PEDRO HISPANO

I

SU PERSONALIDAD.

La patria de Pedro Hispano.—Su condición de clérigo secular.—Fecha probable de su nacimiento.—Su identidad con el papa Juan XXI.—Nombre y familia de nuestro autor.

1. Difícilmente encontraríamos en la filosofía de la Edad Media un personaje cuyo estudio hubiese suscitado tantos problemas a la crítica contemporánea como el famoso Pedro Hispano, autor de un manual de lógica que estuvo muy en boga en los siglos XIV al XVI. Por un contraste de la historia, un tratadista tan traído y comentado en esos siglos cae en la Edad Moderna en un total olvido, del que tan sólo la diligencia de algunos investigadores ha logrado recientemente salvarlo. Fué K. Prantl, el historiador de la lógica en Occidente, quien renovó el recuerdo del enorme papel que la obra lógica de Pedro Hispano había jugado en el desarrollo filosófico a fines de la Edad Media. Paralelamente fué reivindicada la importancia de su producción médica. Unos lustros más tarde, R. Stapper llegó a esbozar la biografía del personaje hasta identificarle con el Papa Juan XXI. Hace pocos años, M. Grabmann, en un viaje de estudios por España, realizó el feliz hallazgo de unos manuscritos que permiten reconstruir la extensa lista de sus producciones filosóficas (1).

(1) El mejor estudio sobre la lógica de Pedro Hispano se debe a K. Prantl en su *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. III, Leipzig, 1866, cap. XVII, págs. 32-74.

El mismo Prantl publicó en 1867 su monografía *Michael Psellus und Petrus Hispanus*, en la que niega la originalidad del compendio de lógica de este último.

Defendió la opinión contraria Ricardo Stapper en su artículo *Die Summulae logi-*

A base de tales estudios monográficos, completados con otros no tan fundamentales, es fácil hoy libertarse de la inextricable maraña de hipótesis inventadas acerca de nuestro autor y fijar con visos de certeza su verdadera personalidad. Hubo un tiempo en que de ésta tan sólo persistía en el humano recuerdo el nombre y la fama del extraordinario aprecio que indujo a Dante a asignarle un lugar en el paraíso junto a los sabios más reputados de la Cristiandad:

"... *e Pietro Ispano,*
lo qual giù luce in dodici libelli..." (2).

2. ¿En qué parte de España nació ese Pedro, a quien Dante dispensa tanto honor? Los códices casi coetáneos que Grabmann descubrió el año 1928 en nuestra Biblioteca Nacional, resuelven de plano la cuestión, pues en los *incipit* y *explicit* de los numerosos escritos de nuestro autor que en ellos se contienen, se le nombra siempre de igual manera: *Petrus Hispanus Portugalensis.* No cabe, pues, duda de que fué portugués y, precisando más, de la ciudad de Lisboa, según atestiguan el franciscano Paulino en su *Historia satyrica* escrita en la primera mitad

---

cales des Petrus Hispanus und ihr Verhältnis zu Michael Psellus, "Festschrift zu 1100 jähr. Jub. des Deutschen Camposanto in Rom, Friburgo, 1896, págs. 130-138.

En 1898 Stapper publicó su otro artículo *Pietro Hispano (Papst Giovanni XXI) ed il suo soggiorno in Siena* en el "Bulletino Senese di Storia Patria", anno V, fasc. 3; y, además, su monografía *Papst Johannes XXI,* en "Kirchengeschichtliche Studien", IV, 4, Münster.

Los hallazgos de Grabmann hállanse reseñados en su opúsculo *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken,* "Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften", München, 1928, Heft 5.

En el mismo año publicó también *Ein ungedrucktes Lehrbuch der Psychologie des Petrus Hispanus (Papst Johannes XXI, † 1277). Cod. 3.314 der Biblioteca Nacional zu Madrid,* en los "Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. I Band", Münster, páginas 166-173; y el artículo *Reciente descubrimiento de obras de Petrus Hispanus (Papa Juan XXI, †1277),* en la revista "Investigación y Progreso" de Madrid, año II, núm. 11, págs. 85 y sgtes.

El conocimiento de la obra médica de Pedro Hispano es debido, en parte, a G. Petella: *Les connaissances oculistiques d'un médecin philosophe devenu pape,* en la revista "Janus", 1897-98. A este autor debemos asimismo un importante artículo *Sull'identità di Pietro Ispano medico in Siena e poi Papa col filosofo dantesco,* que vió la luz en el antedicho "Bulletino Senese di Storia Patria", anno V, fasc. 2, 1899, págs. 277-329.

Un estudio completo de Pedro Hispano en el aspecto médico se encontrará en la obra de Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science,* vol. II; New-York, 1923, págs. 488-516.

Los estudios menos importantes de otros autores se citarán en el lugar oportuno.

(2) *La Divina Commedia,* Paradiso, cant. XII, vs. 134-135.

del siglo XIV y Martín Polono en su *Crónica* que data de 1331 (3). Queda así descartada la suposición de que Pedro Hispano naciera en Castilla, en Toledo según unos, por una lamentable confusión con su contemporáneo Juan el Cardenal, asimismo médico y teólogo de una pieza (4); en Burgos según otros, que lo identifican con un cardenal-obispo de esta ciudad de principios del siglo XIV a quien, durante una residencia en Roma, el rey Jaime II escribía desde Zaragoza una carta de recomendación a favor de Arnaldo de Vilanova (5).

Esta última hipótesis, que presenta como burgalés a Pedro Hispano, ha sido especialmente grata a los autores dominicos. Enlázase con ella la tradición de que Pedro vistió el hábito de Santo Domingo en el convento de Estella, población navarra situada en los confines de Castilla (6). Nada más inexacto. En ningún manuscrito antiguo se atribuye a nuestro autor la condición de *frater*, con la que se suele designar a los religiosos profesos en una Orden; sino que en todos ellos se le califica de *magister*, palabra que servía para caracterizar a los clérigos seculares que profesaban en las Facultades de Artes. El códice 3314 de la Biblioteca Nacional de Madrid lo especifica, además, en el *explicit*: "*Ego igitur Petrus Hispanus Portugalensis liberalium artium doctor*, etc." La profesión de maestro en las artes liberales demuestra, a su vez, la imposibilidad de que fuera dominico; sabido es que la Orden de Predicadores en las primeras décadas de su existencia, precisamente en el tiempo en que nuestro Pedro Hispano debió cursar estudios y dedicarse a la docencia en París, mantenía con severidad la prohibición de que sus miembros se entregasen a los estudios profanos cultivados en la Facultad de Artes, por considerarlos un obstáculo a la formación religiosa.

La validez de este argumento depende, sin embargo, de la solución

---

(3) Citados por R. Stapper: *Papst Johannes XXI*, pág. 1.

(4) Sobre este interesante personaje véase el estudio de Grauert: *Meister Johann von Toledo*, "Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften", München, 1901.

(5) Véase en A. Rubió y Lluch: *Documents per l'història de la cultura catalana mig-eval*, vol. I, Barcelona, 1908, págs. 37-38.

En esta confusión incurrió, ya a principios del siglo XVI, un anónimo comentarista de las *Súmulas* que escribió una *Explanatio in nonnulla Petri Burdegalensis, quem Hispanum dicunt, volumina*, etc. Véase a Prantl: *Geschichte der Logik*, IV, págs. 264-265.

(6) Los dominicos españoles cronistas de la Orden, entre ellos Luis de Valladolid, Diago y López, acogen esta tradición, que ha renovado hace poco el P. Simonin en un artículo inserto en los "Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", t. V, París, 1930, págs. 267-278.

Dicho artículo ha sido contestado por Joaquín Carreras y Artau: *La nacionalidad portuguesa de Pedro Hispano*, en la revista "Las Ciencias", Madrid, 1934, año I, número 2, págs. 378-384, quien opone a la citada tradición los recientes y decisivos hallazgos de Grabmann.

a un nuevo problema: la fecha en que vivió nuestro Pedro Hispano, que algunos autores tienden a retrasar excesivamente; pues hay quien le hace vivir a fines del siglo XIII o a principios del siguiente. El supuesto se viene abajo con sólo recordar que ya en el siglo XIII la obra lógica de Pedro Hispano se había difundido hasta el extremo de encontrarse manuscritos suyos en lugares remotos y de segundo orden (7). Resulta, pues, indefendible el aserto de que las *Súmulas* no fueron escritas antes del siglo XIV. Con mejor acuerdo, Stapper admite que nuestro autor nació en la segunda década del XIII.

3. El esclarecimiento definitivo de la misteriosa personalidad de Pedro Hispano se ha logrado gracias a su identificación con el papa Juan XXI. La identidad de uno y otro se halla atestiguada, ya en 1312, por Ricobaldo de Ferrara, canónigo a la sazón en Ravena (8), y la confirman Tolomeo de Luca y el cronista *Jordanus,* que es el minorita antes citado; el siglo XIV ha tenido unánimemente por autor de las *Súmulas* al papa Juan XXI, y tal vez esta circunstancia haya promovido la extraordinaria fortuna de que el libro gozó en las escuelas medievales. La semejanza de estilo, de maneras dialécticas, de terminología y hasta de autoridades entre dicha obra y los tratados médicos de indudable atribución a Juan XXI, constituye un nuevo indicio a favor de la identidad de autor. Nótese, además, cuán sintomáticamente autobiográfico es el siguiente ejemplo aducido en las *Súmulas*: "*... esse Medicum vel Grammaticum convenit soli homini, sed non omni...*" (9). El valor de tales indicios y testimonios podría, sin embargo, ser desmentido por los hechos. Pero hoy poseemos noticias taxativas que aseguran la identidad de ambos personajes. Está averiguado que Pedro Hispano, hacia mediados del siglo XIII, se trasladó a Italia y se puso en relación con la corte de Federico II al objeto de perfeccionar en ella sus conocimientos de medicina; allí siguió las enseñanzas del famoso maestro Teodoro,

(7) Un ejemplar del siglo XIII se conserva hoy en el Archivo Histórico Archidiocesano de Tarragona; véase una noticia acerca del mismo en "Analecta Sacra Tarraconensia", VI, Barcelona, 1930, págs. 295-296. El manuscrito fué propiedad de la Comunidad de Presbíteros de Valls.

Tenemos noticia de otro ejemplar que ya en 1278 existía en el convento de Santa Catalina de Pisa; en el inventario de las obras legadas al convento por Fr. Proynus, muerto en dicho año, figuran con el núm. 45 "tractatus magistri Petri Yspani loycales". Ha publicado este inventario Fr. Pelster: *Die Bibliotkek von Sta. Caterina zu Pisa,* en "Xenia Thomistica", Roma, 1927, vol. III, pág. 257.

(8) "Hic (i. e., Johannes XXI) magnus magister..., cui nomen fuit magister Petrus Hispanus, qui tractatus in logica composuit" (citado por Stapper, pág. 14).

(9) Tr. II, cap. 16.

de quien se declara "alumno" en una de sus obras médicas (10). Poco después pasó a Siena, donde en 1246 enseñó la medicina en el Estudio, recién fundado, de dicha población. Pues bien, de ese profesor de medicina consta que más tarde llegó a ser Papa y tomó el nombre de Juan XXI (11).

Merced a tan importante hallazgo histórico nos encontramos hoy en situación de precisar mejor la personalidad de Pedro Hispano y de trazar, siquiera sea con bastantes lagunas, su biografía. Desde luego, cabe afirmar que su auténtico nombre fué el de *Petrus Julianus,* o mejor, *Petrus Juliani;* de este Julián, su padre, se ha supuesto, aunque sin fundamento, que era médico. Debió pertenecer a una acaudalada familia lisboeta, cuya fortuna permitiría subvenir a los cuantiosos gastos ocasionados por su larga estancia en el extranjero para cursar estudios; Pedro poseyó en Lisboa unas casas, probable herencia familiar, que a su muerte legó al Cabildo Catedral para una fundación de misas. Con seguridad conocemos a un pariente suyo Egidio Reboli, que mejoró más tarde la fundación de su deudo y había recibido de él en vida varios beneficios; y se conjetura que fuese también pariente suyo un tal Pedro Martín, a quien durante su pontificado confirió una canonjía en Salamanca. A base de noticias tan escasas se ha querido emparentar a Pedro Hispano con la familia de los Reboli o Rabelli, perteneciente a la alta nobleza portuguesa; la hipótesis es verosímil, pero falta de justificación.

Y, ahora que sabemos quién era ese Pedro Hispano tan renombrado un tiempo por su compendio de lógica, vamos a narrar los hechos más interesantes de su vida y a estudiar con alguna mayor extensión sus obras y doctrina.

---

(10) Véase a Haskins: *Studies in the History of Mediaeval Science,* Cambridge (U. S. A.), 1924, cap. XII, pág. 257.

(11) Véanse los artículos de Stapper y Petella citados en la nota 1.

II

Su vida.

Estudios en Lisboa, en París y en Italia.—Títulos académicos que obtuvo.—Magisterio en Siena.—Dignidades eclesiásticas.—La elección papal.—Política civil y eclesiástica de Juan XXI.—Su intervención en las luchas doctrinales de la Universidad de París.—Muerte de Juan XXI.

4. Por noticias autobiográficas cabe reconstruir en parte la carrera escolar de Pedro, el hijo de Julián. Su primera iniciación en el saber tuvo lugar en la escuela catedralicia de Lisboa; pero, como Portugal carecía a la sazón de estudios superiores, el joven Pedro fué enviado a París para cursar en aquella célebre Universidad, donde, según costumbre de entonces, fué apellidado en seguida con el mote *Hispanus*. Apasionado por la ciencia, en la amplitud y brillantez de los estudios universitarios halló la íntima satisfacción que anhelaba su espíritu. Todavía en la edad madura tenía a gala recordar, desde el solio pontificio, la gratísima impresión que guardaba de su Universidad, *flumen aquae vivae tamquam cristallus splendidum* (12).

Estudió con seguridad en la Facultad de Artes, que atravesaba a la sazón un período de gran florecimiento por el intenso cultivo que en ella recibían los estudios lógicos. Allí profesaba hacia 1240 un maestro afamado, Guillermo Shyreswood, de cuya pluma salió el primer compendio hoy conocido en que se recogen las tradiciones dialécticas de la escuela parisién. Como ese compendio ejerció una notoria influencia en Pedro Hispano, no es aventurado suponer que éste oiría en París las enseñanzas de Shyreswood, quien pudo muy bien contagiarle aquel entusiasmo por la dialéctica, manifiesto en el comienzo de sus *Súmulas*: "*Dialectica... est ars artium, scientia scientiarum*".

Su afán de saber le llevó a cursar las demás Facultades que integraban la Universidad y a obtener todos los grados académicos. Sin

---

(12) Con estas palabras empieza la Bula papal de 28 de abril de 1277, a la que más tarde nos referiremos.

duda por este motivo, los cronistas antes citados le llaman *clericus generalis*. En la Facultad de Teología oyó las lecciones del franciscano Juan de Parma, a quien, a raíz de su elevación al Generalato de la Orden, sucedió en la cátedra San Buenaventura; cuando años más tarde Juan de Parma, perseguido como joaquimita, hubo de renunciar a tan alta dignidad, salirse de la Orden y retraerse a la soledad, el afecto movió a su discípulo, ya Papa, a rehabilitarle, para lo cual le llamó a la curia y aun quiso nombrarle cardenal, impidiéndoselo la muerte.

Pedro Hispano sintió una marcada preferencia por los estudios médicos, en los que debió iniciarse en la misma Facultad de Artes de París, donde se leía y comentaba con fervor a la sazón la filosofía natural aristotélica, retiradas ya las prohibiciones eclesiásticas de tiempos anteriores. Es posible que oyera a Alberto Magno, de cuyas obras científicas copió en algunos escritos médicos. Perfeccionó sus conocimientos de medicina en Sicilia con los maestros de la famosa Escuela de Salerno; y, al fundarse el Estudio de Siena, fué requerido para enseñar allí la medicina. A partir de este momento, se pierde el rastro de su vida, en cuyo relato un lapso ignorado de casi tres lustros pone una evidente solución de continuidad.

5. Ese típico representante del saber profano de su tiempo estaba destinado a ocupar la cumbre de la jerarquía eclesiástica. El hecho nada tiene de extraordinario en un siglo que vió subir al Pontificado a Pedro de Tarantasia y a otros afamados maestros universitarios. Entre la Universidad y la Iglesia mediaban íntimas y constantes relaciones. Probablemente Pedro Hispano entraría, a lo largo de su carrera escolar, en relación con altos personajes eclesiásticos. Lo cierto es que, cuando volvemos a saber de él, en el año 1261 aparece firmando un acta en compañía del cardenal Ottobonus, más tarde Adriano V, y del cardenal Hugo de Saint-Cher; ya se titula entonces "deán de Lisboa" (*decanus Ulixbonensis*). Ignoramos si llegó a personarse en tal prebenda, dada la crítica situación que atravesaba la Iglesia en Portugal por la enconada persecución del rey.

Tras un nuevo lapso de siete años de los que no hallamos noticia alguna, en las postrimerías de 1268 el pontífice Gregorio X le honra con el cargo de "archiatro" o médico suyo, bien fuese personalmente conocedor de su valía en este ramo del saber o se lo hubiese recomendado Ottobonus. No tardó en dejar para su pariente Egidio Reboli o Martín el deanato de Lisboa, haciéndose nombrar arcediano de Vermuy en la archidiócesis de Braga.

En marzo o abril de 1273 empieza su vertiginosa ascensión a las altas

dignidades eclesiásticas. El capítulo de Braga le elige arzobispo; y, todavía electo, Gregorio X le nombra cardenal-obispo de Tusculum para retenerle a su lado, si bien continuó por algún tiempo en la administración de la archidiócesis por orden pontificia.

Desde la corte acompañó al Papa en viaje para asistir al Concilio II de Lión, donde fué consagrado obispo a principios de 1274. Durante el Concilio fué elevado a cardenal en una promoción famosa, pues juntamente con él lo fueron el minorita San Buenaventura, el dominico Pedro de Tarantasia y los obispos de Aix y Arlés. No parece que a título de cardenal interviniese mucho en el gobierno de la Iglesia. Gregorio X encomendó a su celo una comunidad de monjas de Évora que habían pedido en Lión la confirmación de su Orden recién fundada; Pedro Hispano les impuso la regla cisterciense y las confió a la vigilancia del abad cisterciense de Alcobaça.

6. A la muerte de Gregorio X se sucedieron dos Papas en breve tiempo. Pedro de Tarantasia, que había adoptado el nombre de Inocencio V, murió al cabo de medio año; y Ottobonus, que tomó el nombre de Adriano V, no gobernó la Iglesia más de treinta y ocho días. Fué convocado nuevo cónclave en Viterbo, al que tan sólo acudieron nueve cardenales; y tras alguna demora y un alboroto popular levantado por los empleados de la curia, a mediados de septiembre de 1276 fué elegido Papa por unanimidad Pedro Hispano. Dos circunstancias contribuyeron de una manera decisiva a la elección: la de ser el único asistente al cónclave que no era italiano ni francés (los dos bandos en que el cónclave se dividió) y el deseo general de designar un Papa que viviese largo tiempo. La coronación pontificia se celebró en el mismo Viterbo el siguiente domingo, 20 de septiembre, en la Catedral de San Lorenzo; allí recibió las insignias papales de manos del cardenal Orsini, jefe del bando italiano, que más tarde había de sucederle con el nombre de Nicolás III y, tal vez en su honor, adoptó el nombre de Juan (13).

Apenas hubo empuñado Juan XXI las riendas del gobierno, castigó a los curiales promotores del alboroto de Viterbo y revocó la reglamentación del cónclave dictada por el Concilio de Lión. Esta medida, que dió pábulo a murmuraciones, obedecía al deseo del Pontífice de dictar una nueva Constitución que evitase los largos interregnos en las vacantes del Pontificado; la muerte no le dió tiempo a la realización del pro-

(13) Suele llevar el núm. 21 entre los Papas de este nombre, aunque la Curia le dió el núm. 20. La confusión en el cómputo proviene de que algunos admiten erróneamente otro papa Juan entre Bonifacio VII y Juan XV o bien incluyen en la numeración al antipapa Juan Filagate.

pósito. En 7 de octubre anunció al mundo cristiano su elección en la encíclica *Qui aeternae legis*.

Intervino directamente o mediante legados en los principales asuntos políticos de carácter europeo. En la cuestión del Sacro Romano Imperio se inclinó a favor de Carlos de Anjou, quien logró ver reconocidos sus derechos frente a Rodolfo de Habsburgo, que había detentado hasta entonces el codiciado título de rey de Roma. Gestionó la paz entre el rey francés Felipe el Atrevido y Alfonso de Castilla, enemistados con ocasión de la herencia del reino de Navarra; el General de los dominicos y el Ministro de los franciscanos recordaron a los contendientes en nombre del Papa que urgía la preparación de la guerra de cruzada y el mantenimiento de la paz entre los príncipes cristianos. En cambio, nada obtuvo del rey de Portugal que había roto sus relaciones con el Papado y había confiscado los bienes eclesiásticos, a pesar de una carta del Pontífice escrita en términos harto benévolos para el monarca reinante en su patria. Anduvo en tratos con el rey de Inglaterra sobre las rentas de cruzada y la liberación de una hija de Simón de Monfort que había sido puesta en prisión, ejerciendo de mediador el arzobispo de Canterbury John Peckham, con quien cambió una interesante correspondencia a propósito de tales asuntos.

No descuidaba entretanto Juan XXI los graves negocios de la Iglesia. La empresa de las cruzadas requería una base económica; los impuestos establecidos con esta finalidad habían suscitado dificultades en la recaudación y en la guardaduría, que el Papa solventó con una serie de disposiciones transmitidas a los legados y representantes pontificios en cada país. Gracias a ello, fueron amontonadas cuantiosas sumas de dinero. Paralelamente seguía tratando, conforme a las directivas políticas de Inocencio V, con el emperador de Constantinopla Miguel Paleólogo y su hijo, la unión de las Iglesias latina y griega iniciada en el Concilio II de Lión; y hasta logró de ambos que suscribieran una profesión de fe católica, juntamente con el patriarca constantinopolitano Juan Beck. La unión fracasó, sin embargo, una vez más por motivos políticos. Promovió asimismo las misiones en tierras de infieles; y es digna de mención la súplica que le fué enviada por el Khan de Tartaria en demanda de misioneros para evangelizar el país, y el ofrecimiento simultáneo de auxilios para la cruzada. A los dos meses de su Pontificado, por documento expedido en Viterbo a 16 de noviembre de 1276, aprobó y confirmó la erección del Colegio misionero de Miramar, que

el infante Don Jaime acababa de fundar a instancias de Ramón Lull (14). Un rasgo muy personal de este Papa fué, al decir de los historiadores, su decidida protección a los estudiantes y letrados, a un gran número de los cuales concedió beneficios, prebendas, dispensas y otras ayudas; en especial, menudeó las distinciones a los clérigos que iban en viaje de estudios a París.

7. Para la historia del pensamiento filosófico reviste enorme interés la intervención del papa Juan XXI en las luchas doctrinales que se desarrollaron en la Universidad de París al comenzar el último cuarto del siglo XIII. El conflicto entre el agustinismo tradicional y el aristotelismo renaciente atravesaba una fase aguda. Por un lado, los maestros de la Facultad de Artes acogían y enseñaban sin rebozo las doctrinas de Aristóteles, sin cuidar gran cosa de armonizarlas con el dogma cristiano. Coincidiendo con este movimiento, Tomás de Aquino en la última etapa de su docencia en París había osado exponer el peripatetismo en el corazón mismo de la Universidad, es decir, en la Facultad de Teología. Las autoridades religiosas, encargadas de velar por la pureza de la fe en las enseñanzas universitarias, experimentaron gran alarma, de la que hicieron partícipe al Papa. Al Papa le incumbía en la Edad Media la suprema vigilancia de la Universidad; y en el ejercicio de esta misión, los Pontífices venían desplegando tradicionalmente una política favorable a la expansión del agustinismo. La actuación de Gregorio X se acusa en este aspecto con un perfil inequívoco: en 1272 nombra a dos caracterizados teólogos de tendencia agustiniana, Roberto Kildwarby y Pedro de Tarantasia, primados de Inglaterra y Francia, respectivamente; y al siguiente año promueve al cardenalato a Pedro de Tarantasia, Buenaventura y Pedro Hispano, afiliados a la misma dirección. Los inmediatos sucesores de Gregorio X insistieron en esta política.

Al subir al solio Juan XXI, encontró planteada la cuestión de la ortodoxia universitaria. Un cardenal, Simón de Brie, actuaba en París como legado, nombrado por Gregorio X para atajar costumbres deshonrosas y excesos de los universitarios. En uso de amplios poderes prohibió los cenáculos donde se leían en secreto ciertas obras y proscribió cualquiera enseñanza dada al margen de los cursos públicos de la Universidad, a excepción de las de gramática y lógica; a los bachille-

---

(14) A. Rubió y Lluch: *Documents per l'història de la cultura catalana mig-eval*, I, Barcelona, 1908, págs. 4-5.

res y maestros que prosiguieran en tales enseñanzas clandestinas, les amenazó con la expulsión del claustro universitario (15).

En 18 de enero de 1277, Juan XXI promulgó una bula contra ciertos maestros de la Facultad de Artes (16), en la que, después de recordar con vivo afecto sus años de estudios en la Universidad, lamenta las innovaciones doctrinales introducidas por algunos profesores en las enseñanzas de dicha Facultad, que han llegado a hacer mella en los teólogos y a ser expuestas en libros; y encarga al obispo de París que le informe acerca de tales errores, así como de sus autores y partidarios y de los escritos donde se contienen, para sompesar su alcance y tomar en su día una determinación que reintegre la Universidad a su pureza doctrinal. Ni corto ni perezoso, el obispo Tempier omitió la información solicitada por el Papa; pero, amparándose en su bula, en 7 de marzo proscribió de la enseñanza universitaria una lista de 219 tesis en las que se resumía la doctrina peripatética a la sazón difundida en la Facultad de Artes.

Mayor circunspección fué usada con la Facultad de Teología. Por otra bula de 28 de abril, Juan XXI mandaba al obispo Tempier que, con una comisión de maestros, abriera una información similar a la anterior acerca de las novedades introducidas en la enseñanza de la Teología (17). Tempier se sintió esta vez menos impetuoso; y, acatando a la letra la orden pontificia, se dispuso a realizar la oportuna información.

8. Sobrevino en esto la trágica muerte de Juan XXI a consecuencia de un accidente desgraciado que le ocurrió en Viterbo. Acababa el Papa de instalarse en unas habitaciones recién construídas de su palacio, cuando el techo se hundió y le hirió de tal gravedad que expiró, al cabo de seis días, en 20 de mayo de 1277. Los anhelos de un largo pontificado que sentía la Cristiandad, se frustraron una vez más. El cadáver fué sepultado en la Catedral de San Lorenzo en Viterbo; el sepulcro en que yace, fué restaurado siglos más tarde y reemplazado no hace mucho, en 1886, por un túmulo funerario.

---

(15) Denifle-Chatelain: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, París, 1899, páginas 538 y 540.

(16) Denifle-Chatelain, *ibid.*, pág. 541.

(17) La existencia de esta segunda bula ha sido puesta en duda, por no hallarse incluída en las colecciones oficiales. La identidad de su texto con el de la anterior ha inducido a creer que se trataba de una sola bula, sin tener en cuenta que la primera fué escrita para los "artistas" y la segunda para los "teólogos". La ha publicado íntegramente, a base del manuscrito 761 de Burdeos, el P. André Callebaut en su artículo: *Jean Peckham O. F. M. et l'Augustinisme,* inserto en "Archivum Franciscanum Historicum", XVIII, 1925, págs. 446-466.

La fantasía popular urdió, en torno al desgraciado fin del Papa, una leyenda negra. Se quiso ver en aquél la mano de Dios vengadora de supuestas ofensas que le habían sido inferidas. Como otros médicos medievales, Juan XXI gozó fama de nigromante; y, exagerando más, le fueron atribuídos tratos con el diablo. Por su lado, las Ordenes religiosas, en especial la de Predicadores, guardaron mal recuerdo de su pontificado; algunos cronistas tardíos propagaron el rumor de que su muerte había sido un castigo del cielo por las persecuciones infligidas a los religiosos. El rumor carece de fundamento, pues en las luchas doctrinales entre agustinianos y peripatéticos no estuvo involucrada la Orden en un principio. De hecho, Juan XXI parece haber actuado con una gran independencia de criterio y respondiendo, como veremos, a convicciones propias, sin que su actitud en la cuestión de la ortodoxia universitaria trascendiera al trato con las Ordenes religiosas, a las que dispensó señalados favores y con cuyos principales miembros mantuvo cordial relación.

El reproche mayor que se ha dirigido a este Papa, ha sido el de una cierta impericia en el gobierno de la Iglesia. La tramitación burocrática de los asuntos le aburría en extremo; y su afición no extinguida a los estudios le llevaba a aislarse, siempre que podía, de la curia para entregarse a la lectura y al trabajo intelectual. Ni hay que decir que el reproche aumenta el interés por el conocimiento de sus obras y de su doctrina, cuyo examen emprendemos a continuación.

III

Sus obras.

Amplitud de la producción literaria de Pedro Hispano.—Clasificación de sus escritos.—1.° Las *Summulae logicales;* su origen, finalidad y estructura.—Su extraordinaria fortuna en la Edad Media.—Originalidad del texto latino.—2.° Los comentarios a Aristóteles.—3.° Obras de filosofía natural.—4.° Escritos teológicos.—5.° Obras médicas; comentarios y escritos originales.—Consideración especial del *Thesaurus pauperum.*

9. La historia y la leyenda coinciden en presentarnos a Pedro Hispano como hombre de saber muy vasto. Ninguna de las disciplinas cultivadas en su tiempo escapó a su insaciable curiosidad; y, aunque prefirió la lógica y la medicina, conoció todos los demás ramos del humano saber desde la gramática a la teología. Sin hipérbole se le puede parangonar con los ingenios más universales del siglo XIII, aunque ni por la amplitud ni por la profundidad de sus conocimientos alcance la talla de un Alberto Magno. Polígrafo como éste, escribió obras muy diversas y legó a la posteridad un cuantioso patrimonio literario, que en buena parte quedó pronto olvidado. Quién sabe si la extraordinaria fama de su gran contemporáneo, que paralelamente escribió sobre materias iguales o similares, pudo perjudicarle hasta eclipsar por completo su labor. De las recientes investigaciones se desprende, en efecto, una conclusión muy clara: la fortuna, que se mostró excesivamente pródiga con la obra lógica de Pedro Hispano—como tendremos ocasión de ver—, no correspondió, en cambio, al mérito efectivo de sus restantes producciones científicas, si exceptuamos tal vez alguno de sus tratados médicos.

Por la rareza de los manuscritos y la falta absoluta de ediciones de la mayoría de las obras de nuestro autor ha pasado inadvertida la magnitud de su producción literaria. Recientes y afortunados hallazgos han devuelto al conocimiento de los eruditos aquella rica herencia; y hoy nos hallamos en situación de inventariarla con mayor exactitud. Para proceder con orden, vamos a clasificarla en cinco grupos: el compendio de lógica, los comentarios a Aristóteles, las obras psicológicas y de filosofía natural, los escritos teológicos y los tratados médicos. Prescindimos, por su escaso interés para nuestro objeto, de los documentos pontificios emanados de Juan XXI o que le han sido atribuídos: una encí-

clica, varias bulas y una serie de cartas, acerca de los que se ha dicho ya lo bastante en los párrafos precedentes (18).

10. Su obra lógica está contenida en las *Súmulas* o compendio escolar para iniciación en la dialéctica de los estudiantes de la Facultad de Artes. Las Facultades de Artes suceden en la Edad Media a las antiguas Escuelas monacales, catedrales o palatinas, en las que se daba la enseñanza de las siete artes liberales. Coronamiento del *trivium* era la dialéctica, cuyo estudio adquirió gran incremento en los siglos medios hasta convertirse en enseñanza principal y en objeto de cultivo independiente. Su contenido venía prefijado en los textos de uso en las escuelas; hasta el siglo XII, el libro aristotélico de las *Categorías* y un fragmento del *Perihermeneias,* precedidos de la Introducción de Porfirio o *Isagoge* y de algunos pequeños tratados de Boecio, dan la pauta para el desarrollo esencial de esta enseñanza. En el siglo XII, al ser conocido íntegramente el *Organon,* se completa el ciclo escolar con las demás materias de la lógica aristotélica (lógica *nova* en oposición a la *vetus*). Pero no terminó aquí el desarrollo de esta disciplina. Poco a poco en el ambiente de las escuelas germinó una doctrina lógica complementaria que, además de facilitar la retención de la doctrina aristotélica mediante recursos mnemotécnicos, tendía a fijar la significación de los términos, el valor de los argumentos y el carácter sofístico de ciertas pretendidas demostraciones, con vistas siempre a la disputa. Esta parte de la dialéctica acabó por ser enseñada a continuación de las otras y recibió el nombre de lógica *modernorum* (en oposición al conjunto de las dos partes anteriores o lógica *antiqua*).

En el siglo XIII los profesores de la Facultad de Artes, a imitación de sus colegas de Teología, se esfuerzan en codificar el total contenido de su respectiva enseñanza en tratados sistemáticos, que reciben el nombre de *Sumas*. Guillermo de Shyreswood y Lamberto de Auxerre parecen haber iniciado en la dialéctica esta tendencia, que fué inmediatamente seguida por Pedro Hispano. La obra de éste es, sin embargo, una mera Súmula o Suma pequeña, es decir, un texto abreviado, en el que de una manera concisa se establecen las nociones elementales dialécticas en las varias materias que integraban entonces dicha disciplina. El estilo es lapidario y sentencioso, los ejemplos oportunos y bien escogidos, las exposiciones breves y descargadas de inútil erudición, y las diversas partes tan bien trabadas, que la obra ofrece una innegable unidad.

(18) Para más detalles acerca de estos documentos papales, véase el estudio de M. Daunou inserto en la "Histoire littéraire de la France", vol. XIX, París, 1895, páginas 322-334, al final.

Cualidades tan excelentes valieron a esta obra una difusión extraordinaria. Maestros y escolares la consideraron un modelo en su género y la utilizaron para guía en los estudios. Con el tiempo fué declarada texto oficial casi en todas partes, como expondremos más adelante; su boga duró hasta bien entrado el siglo XVI. Así se explica el crecido número de manuscritos de esta obra que existieron en los siglos XIII, XIV y XV y la gran cantidad de ediciones aparecidas en los siglos XV y XVI. De los primeros se conservan todavía bastantes ejemplares en España, dispersos en archivos y bibliotecas (19). De las segundas intentó formar un catálogo completo Prantl, quien llegó a inventariar hasta 48 ediciones (20). Algunas, sin embargo, escaparon a su conocimiento (21); por

---

(19) Sin investigación de nuestra parte y nada más por noticias casuales o informaciones de amigos, podemos señalar los siguientes: uno del siglo XIII en el Archivo Archidiocesano de Tarragona, varios en las Bibliotecas Capitulares de Toledo, Córdoba y Sevilla, y uno en el Museo Episcopal de Vich. Costaría poco esfuerzo señalar la existencia de otros muchos.

(20) He aquí la lista escueta de las 48 ediciones citadas por Prantl en su *Geschichte der Logik im Abendlande,* vol. III, cap. XVII, nota 143 (págs. 35-40):

5 ediciones en Leipzig por Melchor Lotther en 1499, 1506, 1509, 1510 y 1516.
1 edición incunable sin indicación de lugar ni fecha.
5 ediciones alemanas con el comentario de Juan Versor en 1487 (Colonia?), 1488 (Colonia?), 1489 (Colonia), 1495 (Nurenberg) y 1497 (Nurenberg).
8 ediciones en Colonia, con los comentarios del tomista Lamberto de Monte, en 1480, 1489, 1490, 1493, 1494, 1496, 1503 y 1507.
3 ediciones en Colonia, con los comentarios del albertista Harderwyck en 1488, 1493 y 1504.
1 edición en Venecia, de 1516, con los comentarios del escotista Nicolás de Orbelli.
5 ediciones más en Venecia, de ellas cuatro con los comentarios de Versor y una con los de Juan de Monte, en 1488, 1508, 1550, 1572 y 1500.
2 ediciones en Lión, con los comentarios de Jorge de Bruselas y Tomás Bricot, en 1489 y 1515.
1 edición en París, con los mismos comentarios, en 1497.
1 edición en Venecia, con los comentarios de Juan de Mestres, en 1490.
3 ediciones, con los comentarios del escotista Tartaret, de Friburgo en 1504, de Basilea en 1514 y de Venecia en 1591.
6 ediciones con el título *Duodecim tractatus,* de Basilea en 1511, de Estrasburgo en 1511 y 1514, de Colonia en 1499, 1504 y 1513.
1 edición de Reutlingen en 1486.
1 edición sin indicación de lugar ni de fecha.
1 edición incunable, también sin fecha ni lugar.
3 ediciones, con los primeros seis tratados solamente: una de Viena, con los comentarios de Marsilio, en 1512; otra de Viena en 1516, y otra por Augusto Vindel, con los comentarios de Juan Eck, en 1516.
1 edición de Lión, en 1505, con tan sólo cuatro tratados y los comentarios de Juan Mayor.

Indicaciones bibliográficas muy detalladas se encontrarán en la nota citada de Prantl.

(21) Helas aquí:

nuestra parte, hemos de lamentar que Prantl ignorara en absoluto la existencia de ediciones españolas (22).

El examen, aunque sea somero, de un tal cúmulo de manuscritos y ediciones despierta alguna inquietud. Es fácil advertir en los unos y en las otras una enorme diversidad de títulos y a las veces—lo que es peor—de contenido, de donde proviene un obstáculo casi insuperable para la reconstitución del texto original. El compendio aparece rotulado de las más diversas maneras: *Summulae logicales, Logicalia, Parvorum logicalium liber* o *libellus* o *compendium, Logicalia 12 tractatuum, Summula logicae, Scriptum summularum, Textus summularum, Copulata sex tractatuum, Textus septem tractatuum, Tractatus 12 de dialectica, Co-*

Varias ediciones sin indicación de fecha ni lugar, distintas de las citadas por Prantl de las que hay ejemplar en la Biblioteca Universitaria de Barcelona.

Otra edición de 1503, en folio, sin indicación de lugar (existe ejemplar en Sevilla).

Otra edición de Lión, de 1502, con los comentarios de Jorge de Bruselas y Tomás Bricot (existe ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid).

Edición de Rouen, de 1500, con los comentarios de Jorge de Bruselas (ejemplar en Sevilla).

Otra edición de Leipzig, de 1513, con los comentarios de un tal *Hieronymus Cingularius Chrysopolitanus* (ejemplar en Sevilla).

Otra edición de París, de 1510, con los comentarios de Dorp y Ockam (ejemplar en Sevilla).

Otra edición de Venecia, de 1518, con los comentarios de Juan Versor (ejemplar en Sevilla).

Hemos visto, además, citadas las siguientes ediciones no incluídas en la lista de Prantl: Venecia, 1593; Colonia, 1610; y Basilea, 1540, con el comentario de Cristóbal Hegendorf.

(22) Existen, por lo menos, tres ediciones españolas de las que hemos logrado ver ejemplar: una de 1503 en Sevilla, otra de 1528 en Alcalá y otra de Sevilla en 1571. La segunda contiene únicamente el primer tratado de las Súmulas. La primera incluye los comentarios de Juan Versor; y la tercera, genuinamente española, publica además los comentarios del dominico Tomás Mercado. De la primera de estas ediciones hay ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid; de las otras dos existe ejemplar en la Biblioteca Universitaria de Barcelona.

Pongo a continuación una nota bibliográfica más extensa:

1. *Preclara in magistri petri hispani logicam Versoris expositoris famosissimi indagatio una cum textu eiusdem magistri petri. Tractatusque parvorum logicalium perquam necessario. Tractatus item de secundis intentionibus ab egregio magistro francisco de prato ad utilitatem studentium compilatus. Anno M.D.III.*—El *explicit* al dorso del folio penúltimo reza a la letra: *Summularum logice magistri Petri Hispani tractatus septem acuratissima excellentissimi Joannis versoris expositione elucubrati. una cum de secundis intentionibus Francisci de prato viri memorandi tractatus visi approbatique a Reverendo sacre pagine magistro Roderico a sancta ella reyne archidiacono bene merito. Hispali per Stanislaum polonum et Jacobum kronberger alemanum impressi. Felici sydere sunt expliciti impensis per maximis garsie de la torre nec non Alfonsi laurentii bibliopolarum. Anno christiane salutis millesimo quingentesimo tertio. XVII. Kl. Madij.*

Es interesante el prefacio, en el que Pedro de San Juan expone cómo se ha decidido

pulata omnium tractatuum, Tesaurus sophismatum, etc. Manuscritos tardíos y algunas ediciones anuncian la obra como una compilación de diversos autores o como un comentario a la lógica aristotélica o a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. La mayoría de estos rótulos responden a un punto de vista personal del que ha copiado el manuscrito u ordenado la edición; en medio de tanta variedad cabe sospechar que el auténtico título de la obra, si realmente su autor llegó a bautizarla, fuese el de *Summulae logicales* u otro muy parecido.

Lo más desconcertante del caso es la variación en el número de los tratados parciales que integran la obra, que unas veces son 6, otras son 7 y otras son 12. La divergencia proviene de la presentación externa del texto, del cual en unas ediciones se segrega el último tratado para acompañarlo a guisa de complemento a la lógica de contenido aristotélico, mientras que en otras ediciones cuenta como séptimo trozo, y en otras las subdivisiones de este séptimo tratado van numeradas a continuación de los tratados anteriores hasta completar el número doce. El índice que corresponde a la auténtica estructura de la obra, se desmenuza en las siguientes materias:

I. De enunciatione.
II. De quinque universalibus.
III. De praedicamentis.
IV. De syllogismis.
V. De locis dialecticis.
VI. De fallaciis.
VII. De proprietatibus terminorum:

---

a emprender la edición por la gran rareza de los comentarios impresos de Juan Versor con el texto intercalado de Pedro Hispano, apelando a la munificencia de Juan Pardo por no haberse atrevido ningún librero a correr con los gastos de la edición.

2. *Primus tractatus summularum in textum Petri Hispani a Roderico Cueto cordubensi, dum profiteretur artes ingenuas. Compluti, in edibus Michaelis de Guya, 1528.* Es una preciosa edición semigótica a doble columna.

3. *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani P. Thomae de Mercado, ordinis praedicatorum, artium ac sacrae Theologiae professoris. Prima editio cum argumentorum selectissimorum opusculo quod vice Enchyridii esse possit Dialecticis omnibus. Hispali, ex officina Ferdinandi Diaz, in via Serpentina, 1571.*

Contiene nada más los cinco primeros libros de las *Summulae* de Pedro Hispano. cuyo texto aparece algo corrompido; al texto acompaña el comentario de Tomás Mercado en forma de *lectio*. El libro está dedicado a Cristóbal de Rojas, Arzobispo de Sevilla.

1. *Suppositio.*
2. *Ampliatio.*
3. *Appellatio.*
4. *Restrictio.*
5. *Distributio.*
6. *Exponibilia.*

Los seis trataditos que integran la séptima parte de la obra, encierran la doctrina más original, aunque objetivamente la menos interesante, de nuestro autor. Para distinguirlo del curso completo de la lógica aristotélica o lógica *magna*, se designó al conjunto de esta última parte con el nombre de lógica *parva*; sus varias subpartes constituían los *parva logicalia*. Con el tiempo, por superfetación de la doctrina, les fueron añadidas partes nuevas: *de obligatoriis, de insolubilibus, de consequentiis* y un *tractatus syncathegoreumatum*, que en algunas ediciones aparecen completando las *Súmulas*. Tales otros *parva logicalia* no son originales de Pedro Hispano, sino fruto posterior de escritores anónimos que reelaboraron y ampliaron el texto primitivo.

Una reelaboración por el estilo sufrió la letra del texto, que no es coincidente en los manuscritos ni en las ediciones. El sentido fundamental se mantiene invariable; pero la redacción varía de unos textos a otros y denuncia ligeros retoques, supresiones o adiciones de otras manos. Simultáneamente estuvieron en uso varias redacciones y se dió el caso de que cada centro escolar y cada ciudad poseyese su propia versión: así se conocía la redacción de París, la de Colonia, la de Leyden, la de Louvain, etc. "Pasa con las *Súmulas* de Pedro Hispano—si se me per-"mite la comparación—algo parecido a lo que con las epopeyas homé-"ricas. La sustancia viva del texto se mantiene siempre igual, pero los "detalles varían en la tradición oral o escrita" (23).

Imposible resulta precisar dónde ni cuándo redactó Pedro Hispano su famoso compendio. Las escasas noticias que poseemos acerca de su vida académica, impiden aventurar cualquiera hipótesis. Es gratuita la afirmación de Stapper de que compuso las *Súmulas* durante su magisterio en Siena, donde probablemente no enseñó lógica, sino medicina. Su magisterio en París es muy verosímil, pero ninguna fuente histórica conocida lo atestigua. A decir verdad, esta averiguación no ha constituído problema hasta hace poco tiempo, porque bajo el peso de la autoridad de Prantl se admitía comúnmente que Pedro Hispano se había

(23) Prantl, obra y capítulo ya citados, nota 144.

limitado a verter en idioma latino una obra griega más antigua de un tal Miguel Psello, que había vivido doscientos años antes. Lo cierto es que el texto latino se correspondía, palabra por palabra, con el texto griego, cuyos manuscritos fueron conocidos en Occidente desde el siglo XV. El renacentista Lorenzo Valla alude al texto griego del compendio en términos que revelan un desconocimiento del texto latino. Prantl, juzgando a la mentalidad medieval incapaz de inventar la doctrina de las propiedades de los términos, atribuyó a Pedro Hispano el haber transplantado a Occidente, por una mera labor de traducción, la lógica de Bizancio.

Prantl habría podido ahorrarse el título erróneo de "lógica bizantina" que impuso al capítulo dedicado a Pedro Hispano, con sólo advertir por la simple lectura del primer párrafo de las *Súmulas* que su autor ignoraba el griego. De otro modo, no se le hubiera ocurrido proponer la siguiente estrafalaria etimología: *"Dicitur... dyalectica a "dya", quod est duo, et "logos", sermo, vel "lexis", ratio, quasi duorum sermo vel ratio"*. Entonces habría caído en la sospecha de que el manuscrito de Augsburgo (hoy en Munich) descubierto en 1597 por Elías Ehinger, es el único que atribuye el texto griego a Miguel Psello. Este autor vivió efectivamente en Bizancio en el siglo XI y compuso algunos tratados, en su mayor parte compendios de la filosofía platónica. Pero no escribió compilación alguna de la lógica aristotélica ni era conocida entonces en Bizancio la doctrina de las propiedades de los términos. Nos encontramos, pues, ante una falsa atribución. El hallazgo de nuevos manuscritos en los que consta el texto griego de las *Súmulas*, ha resuelto de plano la cuestión; todos ellos dicen ser traducciones del latín, bastantes añaden que de la obra de Pedro Hispano y aun algunos traen el nombre del traductor, un tal Jorge Scholarios que vivió en el siglo XV.

Resulta, pues, que el texto de las *Súmulas* es original de Pedro Hispano y que sobre él ha sido calcada la versión griega, al igual que otra hebrea (24). Y es indudable que, si las lenguas romances hubiesen sido vehículo de la cultura filosófica en los siglos medios, a ellas habría sido vertido también el texto latino, como ocurrió con la más conocida obra médica de nuestro autor.

11. Por referencias del propio Pedro Hispano en sus tratados de medicina se sabía que escribió comentarios a algunas obras de Aristóteles. En uno de dichos tratados, dice al hablar de ciertas cuestiones:

(24) En Venecia se conserva un manuscrito con la versión griega; otro, con la versión hebrea, existe en la Biblioteca del Estado en Viena.

"... *alibi sunt disputata vel determinata sicut supra librum de sensu et sensato et supra secundum librum de anima...*" Pero tales comentarios y otros a los que alude en distintos pasajes, yacían ignorados.

M. Grabmann ha tenido la fortuna de descubrir, el año 1927, en la Biblioteca Nacional de Madrid unos manuscritos donde se contienen los comentarios de Pedro Hispano a varios libros aristotélicos. Los manuscritos son el 3314 y el 1877. En el primero se encuentran, además de otras obras de Pedro Hispano que mencionaremos luego, los comentarios al *De anima* (incompletos por faltarles un fragmento inicial) y a los *Parva Naturalia,* de los que son comentados el *De sensu et sensato,* el *De morte et vita* y el *De somno et vigilia.* En el otro manuscrito una porción importante está ocupada por el comentario a la *Historia de los animales,* al que le falta el fragmento final. Aunque por deficiencias en la conservación de los manuscritos falta la atribución taxativa de tales obras a Pedro Hispano, es indudable que le pertenecen, por hallarse incluídas en códices donde constan, escritas de la misma mano, otras obras suyas con las que guarda conexión. El hallazgo confirma, por otro lado, las noticias que ya poseíamos.

Pedro Hispano ha sido probablemente el primer autor escolástico que ha comentado el *De animalibus.* Entre todas las obras de Aristóteles, ésta parece haber suscitado el menor número de comentarios en la Edad Media. Sin embargo, ya en el siglo XIII, no mucho después de aparecer la versión latina, se compusieron varios de ellos. Aparte el *Tractatus de animalibus* del obispo cartaginense Pedro Gallego, al que ya se aludió, Alberto Magno compuso una magnífica obra en 26 libros, vasto arsenal de sus conocimientos científico-naturales, que por su importancia forma época en la historia de esta ciencia. Todavía brotó de la pluma de Alberto un segundo comentario, que ha descubierto recientemente Mgr. Pelzer; y en el mismo siglo XIII fueron compuestos varios comentarios más a la misma obra. A todos precede en antigüedad el de Pedro Hispano, que debió ser escrito a mediados de dicho siglo.

Sirve de base al comentario el texto latino en 19 libros, trasladado del árabe por Miguel Escoto en Toledo antes de 1220. Al prólogo de Pedro Hispano le sigue el proemio de Escoto: "*In nomine Domini nostri,* etcétera", y empieza a continuación el texto de Aristóteles: "*quedam partes corporis animalium,* etc."; este texto debió aparecer con variantes en los manuscritos, según se desprende de alguna cita. Es curioso que Pedro Hispano, antes de entrar a comentar el texto aristotélico, se plantee cuestiones acerca del proemio del traductor, de significación religiosa como es sabido, al objeto de inquirir por qué su versión lleva

proemio y no lo lleva, en cambio, la versión hecha por Alfredo de Sareshel del *De vegetabilibus* o por qué dicho proemio es católico y no lo es el de Aristóteles. Las preguntas no pueden ser más baladíes y muestran el prurito de la disputa sistemática que se adueñó de la enseñanza en la Edad Media.

Este comentario, en efecto, es fruto de lecciones profesadas por Pedro Hispano, sin duda en alguna Facultad o Escuela de Artes. Adopta la forma de cuestiones disputadas sobre el texto de Aristóteles. Una vez establecido éste, se suscita la cuestión, que se desmenuza en seguida en sus varios aspectos a tratar separadamente hasta llegar a resolver la cuestión principal, conforme a las reglas ordinarias de la disputa escolar.

La versión de Miguel Escoto pudo llegar a conocimiento de Pedro Hispano por más de un conducto. Su autor debió darla a conocer en Italia al incorporarse a la corte de Federico II, con la que Pedro Hispano mantuvo asimismo contacto. Ni es improbable que ambos, Miguel Escoto y Pedro Hispano, trabaran allí relación personal.

12. Además de los comentarios a la filosofía natural de Aristóteles, Pedro Hispano ha procedido a una especulación independiente de carácter antropológico, desconocida hasta hace poco. El fruto más sazonado de esa especulación se contiene en el tratado *De anima*, descubierto asimismo por Grabmann en el códice 3314 de nuestra Biblioteca Nacional. La autenticidad de la obra viene garantida no sólo por las explícitas atribuciones del *incipit* y del *explicit* y por los títulos de maestro en artes y médico, sino además por su inclusión en un conjunto de otras obras indudables del mismo autor.

"El libro *De anima*, integrado por trece tratados, está concebido no "en forma de cuestiones escolásticas, sino, por el contrario, de manera "expositiva, que fluye libremente, en estrecha ordenación sistemática de "la materia total de la psicología empírica y metafísica de aquella época. La concepción médica del autor se pone, frecuentemente, de manifiesto en la delicadísima elaboración de las bases fisiológicas de la vida "anímica. Cosa sumamente notable en este curioso tratado de psicolo"gía es la carencia de toda cita, incluso del mismo Aristóteles con cuyo "pensamiento estaba tan familiarizado el autor..." (25). Por ser el *De*

(25) M. Grabmann, en el artículo de "Investigación y Progreso" citado en la nota 1, en el que anunció la publicación del manuscrito, en colaboración con un erudito español; y, además, un estudio histórico-doctrinal sobre el mismo. (Por el momento, según nos dice en reciente comunicación epistolar, el proyecto ha quedado en suspenso.)

Ya el Dr. Bonilla y Sanmartín conoció el códice 3314 de la Biblioteca Nacional, del que dió una noticia en su obra *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*, 2.ª edición, Madrid, 1929, vol. II, pág. 198 y vol. III, pág. 112; pero no adivinó su importancia

anima la más antigua obra de psicología nacida en el ambiente de la Facultad de Artes, su conocimiento reviste un gran valor para la exploración de las corrientes netamente filosóficas del siglo XIII.

Otra obra similar a la anterior es el *Liber de morte et vita et causis longitudinis ac brevitatis vitae,* que se nos conserva manuscrita en un códice del siglo XV perteneciente al *Corpus Christi College* de Oxford (26). Análogamente a como el *De anima* se distingue del comentario al libro aristotélico de igual título, así tampoco cabe confundir ese otro tratado con los comentarios a los *Parva naturalia.* Por la índole del asunto, que se ciñe estrictamente a las manifestaciones de la vida somática, el *Liber de morte et vita* señala la transición a las obras médicas.

13. Antes de ocuparnos de éstas, señalaremos la existencia de un tratado teológico, que cabe atribuir con verosimilitud a nuestro Pedro Hispano. Hállase conservado en el códice 7983 de la Biblioteca de Munich, de fines del siglo XIII o principios del XIV, en el que se lee: "*Incipit prohemium in expositionem librorum beati Dionysii a Pedro yspano editum*". Se trata de unos comentarios al Pseudo-Dionisio Areopagita, escritos a base de la versión latina llevada a cabo en el siglo XII por Juan Sarraceno cuyo texto íntegro se antepone al comentario (27). Si se pudiera comprobar la identidad de su autor con el Pedro Hispano de que tratamos, tendríamos en esta obra una guía certera para el conocimiento de sus doctrinas teológicas. Notemos de paso que el procedimiento del comentario que en ella se sigue, lo ha empleado nuestro autor frecuentemente en sus escritos de filosofía natural y en sus obras médicas, como vamos a ver.

14. El caudal más numeroso de las obras de Pedro Hispano versa sobre asuntos médicos (28). Hasta dieciocho escritos se conocen de esta índole, de los cuales solamente unos pocos han merecido los honores de la imprenta. También en este grupo hemos de distinguir los comentarios y los tratados originales. Los primeros toman por base las obras

(26) Véase a L. Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science,* vol. II, New-York, 1923, cap. LVIII, pág. 501, nota 7; y a M. Grabmann: *Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphradisias und Themistios,* publicado en "Sitzunsgsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften". München, 1920; págs. 54-55.

(27) Grabmann: *Mittelalterliches Geistesleben,* München, 1926, pág. 460.

(28) Sobre los escritos médicos pueden consultarse las obras de Thorndike y Stapper citadas en la nota 1 y el estudio de M. Daunou en la "Histoire littéraire de la France", vol. XIX, págs. 322-324.

A juzgar por los títulos de los manuscritos, resulta un número de obras superior a 18, si bien a veces una misma obra podría ser mencionada bajo títulos diferentes. Falta todavía un estudio médico completo de Pedro Hispano, que debería basarse en un mi-

y los autores más en boga en la medicina de la época: los *Aforismos,* el *Prognosticon* y el *De regimine acutorum* de Hipócrates, los *Problemas* y la *Physiognomonica* de Aristóteles, el *De crisibus* y el *De diebus decretoriis* de Galeno, junto con el *Microtechne* del mismo autor, y el *De pulsibus* de Philaretes, entre las obras de la antigüedad clásica; y de la medicina árabe, la *Isagoge ad artem parvam Galeni* de Hunain ibn Ishaq, traductor al arábigo de Hipócrates y Galeno, y sobre todo los escritos médicos de Isaac Israeli *De urinis, De dietis universalibus* y *De dietis particularibus.* La importancia de estos tres últimos comentarios se desprende del hecho de que han sido los únicos impresos de Pedro Hispano. Todavía escribió otro comentario al *De viatico,* obra atribuída falsamente a Constantino Africano y cuyo verdadero autor es Abu Diafar Ahmad, un discípulo de Isaac Israeli. Entre los escritos originales merecen citarse: un tratado de oculística, que ha sido recientemente editado y estudiado a fondo por los especialistas en la materia (29); un *Tractatus mirabilis aquarum,* que en algunos manuscritos acompaña al anterior y en el que se dan las fórmulas para obtener doce líquidos o aguas curativas, muy apreciados en la Edad Media; y las obras de medicina general, que parecen haber tenido cierta resonancia en su tiempo. Entre éstas se hallan el *Regimen sanitatis,* dedicado a la reina Blanca de Francia; la carta al emperador Federico sobre el mismo asunto; la *Summa de conservanda sanitate;* y el *Thesaurus pauperum.*

La fortuna del *Thesaurus* en la Edad Media es, en parte, comparable a la del compendio de lógica. A lo largo del siglo XIV sirve también de texto para la enseñanza de la medicina en muchas Universidades. Su éxito lo demuestran, además, el gran número de manuscritos conocidos del texto latino, las versiones a los varios idiomas romances y las ediciones de unos y de otras (30). Ya en el siglo XIV existía una versión

---

nucioso examen de los numerosos manuscritos dispersos en las principales bibliotecas de Europa.

Un *Liber naturalis de rebus principalibus naturarum* atribuído a nuestro autor en un manuscrito de Viena, es considerado ordinariamente como apócrifo, por cuya razón no lo hemos mencionado en el lugar oportuno.

Una buena porción de los comentarios médicos constan por modo indubitable en el manuscrito 3314 de la Biblioteca Nacional de Madrid ya citado.

(29) Berger lo ha editado el año 1899 en Munich, y lo han reproducido o estudiado más recientemente Pensier (París, 1908) y K. Sudhoff, en 1918; antes lo había estudiado G. Petella (véase la nota 1). Existe una versión italiana por F. Zambrini, impresa en "Scelta di curiosità letterarie", Bolonia, 1873.

(30) Thorndike ha publicado una lista de 28 manuscritos del *Thesaurus pauperum* existentes en las principales bibliotecas de Europa; véase su obra ya citada, págs. 514-516. Stapper ha publicado otra en una nota de su monografía.

catalana; y la castellana debe andarle muy a la zaga en cuanto al tiempo (31). El *Thesaurus* es un manual de medicina general para uso de los estudiantes pobres que no podían comprar los libros caros de las autoridades famosas, cuya doctrina se extracta en el texto. La obra está escrita a manera de compilación y expone de una manera sistemática las enfermedades que pueden afectar a las diversas partes del cuerpo humano, empezando por la punta de los pelos y terminando en las uñas de los pies, y sus tratamientos curativos adecuados; en este vasto panorama anatomo-topográfico nada queda olvidado. El texto cayó tan en gracia de los contemporáneos y sucesores que fué también reelaborado y completado por manos anónimas, de suerte que apenas hay dos manuscritos o dos ediciones totalmente coincidentes.

Ninguno de los dos autores cita manuscritos españoles, que también los hay; por información de nuestro amigo Dr. Millás Vallicrosa, conocemos la existencia de uno conservado en la Biblioteca de la Catedral de Toledo.

Acerca de las ediciones, pueden consultarse el estudio citado de M. Daunou y el repertorio bibliográfico de Hain.

(31) Además de las versiones españolas, las hay inglesa, italiana y portuguesa.

La versión catalana se conserva en la Catedral de Vich en un códice que perteneció al convento barcelonés de Santa Catalina; empezó a publicarse en Barcelona el año 1892 en folletón de la "Revista Catalana".

No conocemos el paradero del manuscrito de la versión castellana, publicada el año 1543 en Sevilla por obra de Juan Cromberger con el *Regimiento de Sanidad* de Arnaldo de Vilanova, que a veces es confundido en los manuscritos con Pedro Hispano. Una nueva edición de ambos textos castellanos vió la luz en Barcelona el año 1722.

IV

La doctrina lógica.

Su carácter formal y verbalista.—La lógica, como arte de la disputa.—Las palabras y las proposiciones.—Los predicables y las categorías.—Los silogismos.—Los lugares dialécticos y las falacias.—Las propiedades de los términos: suposición, ampliación, restricción, apelación y distribución.—Los *exponibilia*.—Génesis histórica de las *Súmulas*.—Su aceptación como libro de texto oficial en la enseñanza y su repercusión en la literatura posterior.—Los comentaristas españoles de Pedro Hispano.

15. Hora es ya de exponer las doctrinas de Pedro Hispano. Y, puesto que las *Súmulas* obtuvieron un éxito tan fabuloso, parece obligado conceder la primacía a la doctrina lógica y examinarla con detención.

Oportunamente se dijo que la trama de las *Súmulas* estaba tomada del *corpus* escolar medieval. Sería, empero, un error creer que el compendio de Pedro Hispano se limita a una mera compilación de conceptos y doctrinas apropiados de Aristóteles, de Porfirio o de Boecio. Lejos de esto, el autor ha escogido los materiales a su gusto, ha subrayado algunas doctrinas y, sobre todo, ha añadido de propia cosecha un sinnúmero de definiciones, de fórmulas, de versos, de signos convencionales y otros detalles, que dan al tratado un aspecto nuevo e incluso una cierta originalidad.

No olvidemos que estamos ante un texto para iniciación escolar; el recordarlo nos ayudará a explicar la abundancia de artificios mnemotécnicos de que está plagada la obra. Por otro lado, la lógica—que, siguiendo las preferencias de la época, es denominada "dialéctica"—es concebida desde el primer momento como una disciplina instrumental y formal, que proporciona sus métodos al conjunto de las demás ciencias, de donde le proviene su prioridad. *"Dialectica est ars artium, "scientia scientiarum, ad omnium methodorum principia viam habens. "Sola enim dialectica probabiliter disputat de principiis omnium aliarum "scientiarum. Et ideo in acquisitione scientiarum dialectica debet esse*

"*prior*". La idea aristotélica de la lógica como órgano (*Organon*) o instrumento del saber hállase aquí expresada con decisión. Entiéndase bien que Pedro Hispano no pretende absorber en la dialéctica el contenido material de las demás ciencias cuya autonomía respeta, sino únicamente subordinarlas a aquélla desde el punto de vista metodológico.

Ahora bien, el método científico de la Edad Media es la disputa oral o escrita. Desconocido el método experimental, la ciencia llega a sus conclusiones estableciendo una tesis y partiendo de autoridades a su favor o en su contra; la alegación de éstas y el esfuerzo subsiguiente por interpretarlas y conciliarlas origina la disputa, que se convierte por lo mismo en el método general del saber. La dialéctica versará, pues, sobre la disputa. Y como la disputa se tiene hablando y el hablar consta de palabras y las palabras se forman de sonidos, hasta este último elemento habrá de descender la dialéctica para enhebrar el hilo de sus ulteriores desarrollos. "*Quia disputatio non potest haberi nisi mediante* "*sermone nec sermo nisi mediante voce nec vox nisi mediante sono,* "*omnis enim vox est sonus, ideo a sono tanquam a priori inchoandum* "*est*". Con lo cual la lógica de Pedro Hispano, además de formalista, puede ser calificada de verbalista, por consistir últimamente en un estudio de sonidos y voces para el arte de la disputa verbal.

16. Sin más preámbulos, el autor acomete el estudio de las palabras o voces, en cuya producción señala la eficacia de los órganos o instrumentos que se expresan en el siguiente dístico:

> *Instrumenta novem sunt: guttur, lingua, palatum,*
> *Quatuor et dentes et duo labra simul;*

y pasa luego a considerar las clases de palabras, en especial el nombre y el verbo, sin omitir el estudio de las voces sincategoremáticas, o sea, desprovistas por sí solas de sentido completo.

En realidad, este breve comienzo, de valor más bien gramatical, es el pórtico a un amplio tratado de las proposiciones, que se corresponde con la *Hermeneia* aristotélica. En el análisis del juicio lógico, después de señalar los tres elementos de sujeto, predicado y cópula, pasa a establecer la conocida clasificación de las proposiciones por su cualidad y por su cantidad. Introdúcese en este punto la notación convencional de las proposiciones mediante los signos vocales, tal como la pone el siguiente verso:

> *Asserit A, negat E, sed universaliter ambo;*
> *Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.*

Sigue la doctrina de la oposición entre las proposiciones en sus cuatro formas de contradicción, contrariedad, subcontrariedad y subalternancia. La clasificación de los juicios por la materia da lugar al enunciado de nuevas reglas en verso. También la doctrina de la conversión en sus tres formas: sencilla, accidental y por contraposición, se sintetiza en otra estrofa:

FECI *simpliciter convertitur,* EVA *per accidens;*
ASTO *per contra; sic fit conversio tota.*

Se intercala, en una alteración del orden, la doctrina de las proposiciones hipotéticas, acerca de las cuales son puestas las reglas de su verdad y falsedad formales. Y se reanuda el orden de materias con la doctrina de la equivalencia, a cuyo propósito aparecen otros cuatro versos mnemotécnicos.

La clasificación final por la modalidad es séxtupla: en necesarias, contingentes, posibles, imposibles, verdaderas y falsas, si bien los dos últimos miembros resultan nulos y así la división pasa a ser cuádruple. Pero a renglón seguido se complica con las relaciones de oposición y las equivalencias; para aclarar el conjunto y facilitar su inteligencia, se presenta un esquema gráfico de tales relaciones, donde aparecen las palabras convencionales *Purpurea, Iliace, Amabimus, Edentuli.*

El segundo tratado de las *Súmulas* desarrolla sin modificaciones la doctrina porfiriana de los cinco predicables. Los predicables son expresiones de voz, pero los universales tienen su raíz en las cosas. Establecida la doctrina general de los universales, es definido luego cada universal en particular. El Árbol de Porfirio ayuda a visualizar las relaciones de jerarquía entre los varios universales (32).

El tercer tratado expone la doctrina aristotélica de las categorías o predicamentos, a la que precede y subsigue respectivamente la de los antepredicamentos y la de los postpredicamentos. Tampoco faltan las consabidas fórmulas en verso ni las ulteriores subdivisiones. Entre las categorías, le merecen especial atención la sustancia, la cantidad, la relación y la cualidad.

El tratado más importante, como cabe esperar, es el cuarto, que corresponde a los *Primeros Analíticos* de Aristóteles y encierra la silogís-

---

(32) Sobre la doctrina porfiriana de los universales según la exposición usual en el siglo XIII, véase la monografía de Joaquín Carreras y Artau: *La doctrina de los universales en Juan Duns Scot,* en "Archivo Ibero-Americano", Madrid, 1930 (tirada aparte en Vich, Editorial Seráfica, 1931).

tica. A guisa de introducción se definen los elementos materiales del silogismo: proposiciones y términos, y se establecen las bases del razonamiento silogístico con el *dictum de omni* y el *dictum de nullo*. En seguida, se definen los modos y las figuras, y se distinguen las tres aristotélicas con apoyo de los siguientes versos:

Prima prius subiicit medium, post praedicat ipsum,
Altera bis dicit, tertia bis subiicit ipsum.

Para todas las formas silogísticas se establecen como válidas las ocho reglas, que se han hecho universalmente famosas. Y casi tan famosas como ellas, son las notaciones convencionales de los diez y nueve modos silogísticos válidos:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, etc.;

a las que sigue, como es natural, la explicación minuciosa de los signos convencionales adoptados. Y, para que los novatos encomienden más fácilmente a la memoria una tal maraña de reglas, pone todavía nuevos versos, entre otros los tan conocidos:

Simpliciter verti vult S, P vero per acci,
M vult transponi, C per impossibile duci.

Es omitida la figura cuarta o galénica, conforme al puro criterio aristotélico. El tratado termina con unas consideraciones sobre la invención del término medio, que es el eje del razonamiento silogístico.

Es significativo que a los *Ultimos Analíticos* de Aristóteles no corresponda ningún tratado de las *Súmulas*; la omisión, nada casual, obedece a la falta de interés de la época por el tema. El quinto tratado, que se corresponde con los *Tópicos* aristotélicos, describe las especies de razonamiento: argumento, inducción, entimema, ejemplo; y, después de definir el "lugar dialéctico", estudia en particular varios de ellos. A la sofística de Aristóteles corresponde el *De fallaciis* tan sólo en parte, pues el tratado se cierra al terminar el extracto del libro quinto de los *Elencos*.

17. El más extenso y original de los siete tratados es el último sobre las propiedades de los términos, con el que Pedro Hispano aumentó el acervo de la lógica aristotélica. Contiene, en realidad, una gramática filosófica de no muy altos vuelos, porque su autor se esfuerza en no

perder de vista las finalidades inmediatas de la disputa verbal; esa limitación de horizontes impide el libre desarrollo de la especulación. En ella se parte de la noción del término como una voz significativa; la significación es el alma del término y el sonido su envoltura material. El puro sonido no interesa más que a la gramática; pero el sentido que la voz encierra, interesa a la lógica. Los términos admiten divisiones y tienen propiedades peculiares. La principal división de los términos los reparte en unívocos y equívocos, según que la misma voz sirva de envase a un solo sentido o a varios. En cuanto a las propiedades de los términos, Pedro Hispano enumera las cinco que se han hecho desde entonces tradicionales: la suposición, la apelación, la ampliación, la restricción y la distribución.

La suposición es la propiedad fundamental de los términos que permite tomarlos en vez de las cosas significadas por ellos. Hay muchas formas de suposición; Pedro Hispano las va examinando a través de nuevas divisiones y subdivisiones que desde la suposición *común,* o sea la aceptación del término por una comunidad de objetos, conducen hasta la suposición *personal.* La suposición precisa el significado del término, al señalar la realidad expresada por él.

En esa confrontación del término con la cosa que significa, puede ocurrir que atribuyamos a aquél una mayor amplitud de sentido de la que habitualmente se le supone o que, por el contrario, lo hallemos más limitado que en la acepción usual. En el primer caso se da la ampliación de sentido; en el segundo, la restricción. Los términos singulares no se pueden ensanchar ni achicar por el sentido, pero sí los términos comunes. La ampliación y la restricción de sentido lo mismo pueden afectar al sustantivo que al adjetivo, al verbo que al participio.

Por la apelación aplicamos un concepto, mediante el término que lo significa, a un objeto existente. Esa referencia concreta a algo real diversifica la apelación de la significación y de la suposición, que pueden ser referidas igualmente a objetos posibles. Por lo demás, sus clases o especies se asemejan mucho a las de esta última.

Al aplicar un término común a los distintos objetos susceptibles de ser denominados con él, multiplicamos de hecho el término; a esta nueva propiedad suya la llamamos distribución. Los términos singulares no se pueden distribuir. Los otros se distribuyen o bien en el sentido de precisar cuántos individuos son abarcados en la extensión del término común o bien en el de señalar las partes integrantes de una totalidad. Hay ciertos signos o palabras que ayudan a la distribución del término común: *omnis, nullus, nihil, uterque, neuter, totus, qualislibet, quantus-*

cumque, etc.; el lógico debe aquilatar el alcance distributivo de tales voces para no incurrir en impropiedades de lenguaje y evitar razonamientos falaces.

A lograr un objeto parecido tiende el último de los trataditos lógicos o *exponibilia,* en el que se distinguen los diversos usos y acepciones posibles de las partículas sincategoremáticas exceptivas, exclusivas, reduplicativas y otras similares, como *tantum, praeter, inquantum* y *secundum quid, incipit* y *desinit, infinitum,* etc. La nimiedad y escaso valor de tales doctrinas aconsejan omitir su detalle en esta exposición. Históricamente, interesa subrayar que por un empleo abusivo de tales partículas se había propalado en las Escuelas de Artes de la época una multitud de argumentos capciosos, traídos y llevados con fruición por la sofistiquería ambiente en ejercicios puramente formales de sutileza mental más que de capacidad razonadora (33). Los *Exponibilia,* y mejor aun los novísimos tratados *De obligatoriis, de insolubilibus* y *de consequentiis* que fueron añadidos a las *Summulae* en los siglos XIV y XV, resultan, pues, un vivo reflejo de la corrupción reinante entre los dialécticos medievales, a la manera que los *Elencos* aristotélicos retratan con fidelidad los excesos de dicción y las falacias discursivas introducidas como moneda corriente por los sofistas griegos. Pero, en vez de atacar de raíz la hipertrofia dialéctica que se adueñaba cada vez más de las Facultades de Artes, Pedro Hispano acogió servilmente las maneras de sus contemporáneos y se entretuvo en establecer un montón de reglas detallísticas para legitimar tales usos y encauzar, hasta en sus más pequeños pormenores, el arte de la disputa. Demasiado influído por el ambiente, no supo levantar una voz de protesta contra la enfermedad que corroía en sus mismas entrañas el pensamiento filosófico. Por esto, su compendio de lógica ha atraído el anatema del Renacimiento y el olvido, cuando no el menosprecio, de los siglos posteriores.

18. Cabalmente en esta relación histórica de las *Summulae logicales* al ambiente en que nacieron, se aclara la génesis de la obra, que es un fruto genuino del espíritu occidental. Pedro Hispano siguió, en efecto, iniciativas de su maestro Guillermo Shyreswood y de Lamberto de Auxerre. Las primeras *Sumas* o compendios de lógica salidos de la Facultad de Artes por obra de tales maestros ya contienen, además de la sustancia doctrinal aristotélica, las excrecencias detallísticas y mnemo-

---

(33) Muestras curiosísimas de esta literatura sofismática, tan en boga en las Escuelas de Artes a fines del siglo XIII, pueden verse en Geyer: *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* vol. II, 11.ª edición, Berlín, 1928, pág. 353.

técnicas de versos, reglas, signos convencionales, etc.; y, asimismo una teoría incipiente de las propiedades de los términos. Prantl ha señalado en forma incontrovertible las correspondencias entre el compendio de Pedro Hispano y el de Guillermo Shyreswood, de quien aquél se apropió un crecido número de materiales (34). Recientemente, Michalski ha demostrado una estrecha dependencia entre la misma obra y la de Lamberto de Auxerre por razón del contenido (35). La tendencia iniciada por estos maestros de la Facultad de Artes triunfa con Pedro Hispano, en cuyo compendio se recopila la dialéctica escolar al uso y aparece estructurada la teoría terminística. Así se constituye definitivamente la *lógica modernorum,* que en adelante suministrará el contenido y la orientación a la enseñanza dialéctica en las escuelas de Occidente hasta el Renacimiento. El texto básico de esta enseñanza serán las *Summulae logicales,* que pronto desempeñarán en las Escuelas de Artes un papel parecido al de la *Summa* de Pedro Lombardo en la Facultad de Teología. En su texto el maestro basa la lección o lectura literal y, con el tiempo, injerta asimismo la cuestión o comentario doctrinal; surge así la abundante literatura medieval de los comentarios lógicos referidos a Pedro Hispano, como en otro orden la especulación sobre el texto de Pedro Lombardo originó la copiosísima literatura de los comentarios teológicos al Libro de las Sentencias.

19. La elaboración anónima y colectiva, en las Escuelas de Artes, de la dialéctica verbalista concebida como un arte de la disputa, cuya más típica manifestación son las *Súmulas* de Pedro Hispano, continúa a lo largo del siglo XIII con tal intensidad que su influencia se advierte muy pronto en las obras de los teólogos. Baste citar, a título de ejemplo, los capítulos dedicados a la lógica en el *Speculum doctrinale,* la enciclopedia científica compilada por Vicente de Beauvais (1250), y los numerosos comentarios a los textos escolares clásicos de la lógica *vetus* y *nova* compuestos por Alberto Magno a mediados de siglo. Más amplia acogida obtuvieron todavía las doctrinas de los dialécticos modernizantes en las obras lógicas escritas hacia fin de siglo, por ejemplo en las de Ramón Lull y Juan Duns Scot (36).

Pero el triunfo completo de la tendencia moderna se debe a Guiller-

---

(34) Prantl, en su obra y capítulo ya citados.

(35) C. Michalski: *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le* XIV *siècle* (Extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres Classe d'histoire et de philosophie. Année 1920); Cracovia, 1921, pág. 61.

(36) Estas influencias han sido señaladas por Prantl, obra citada, vol. III, capítulo XVII, págs. 82-84, 106 y 129-144 respectivamente.

mo Occam, por cuyo influjo no sólo la doctrina de los términos se injerta decisivamente en la tradición filosófica occidental merced a su *Centilogium theologicum,* sino que el centro de las especulaciones dialécticas queda desplazado, en su *Summa totius logicae,* hacia las materias peculiares de los *Parva logicalia.* En consecuencia, Pedro Hispano pasa a competir con Aristóteles en el aprecio de las nuevas generaciones; y sus textos merecen ser declarados oficiales en las Facultades de Artes, primero en la Universidad de París, y luego a imitación suya en las demás Universidades. Así, en muchos de los estatutos universitarios promulgados durante los siglos XIV y XV se preceptúa de un modo taxativo la lectura del texto de Pedro Hispano; unas veces es impuesta la obra íntegra, otras veces es impuesto el *Organon* aristotélico con el aditamento de los *Parva logicalia,* otras veces la lectura de los *Parva* va condicionada por un comentario de un determinado autor famoso. En España parecen haber prevalecido los dos primeros criterios (37). Tal estado de cosas no ha variado sustancialmente hasta el siglo XVI, en que la renovación del clasicismo provoca la vuelta a Aristóteles y por la influencia de Rodolfo Agrícola, Jorge de Trebisonda y otros peripatéticos son arrinconados poco a poco los textos de Pedro Hispano en la enseñanza de la lógica.

Una aceptación tan unánime en los siglos medios del compendio de Pedro Hispano para texto escolar fué favorecida por el carácter meramente formal de su doctrina lógica, que lo hacía compatible por igual con las diversas tendencias filosóficas. Realistas y nominalistas apelaron en sus luchas dialécticas a la autoridad de Pedro Hispano. Los unos respetaban al afortunado compilador de la tradición lógica medieval; los otros veían en él al precursor de las propias doctrinas. Nada tiene, pues, de extraño que, a pesar de la identidad de su punto de partida, la litera-

---

(37) Así se desprende de la literatura española de los comentarios lógicos, que mencionaremos en seguida. Los documentos universitarios oficiales suelen expresarse en este punto con mucha parquedad.

En cambio, Fr. Ehrle ha dado a conocer los estatutos de las Facultades de Artes alemanas en esta época, que contienen una regulación muy minuciosa de la enseñanza, con inclusión de los textos recomendados. Pues bien, en muchas Universidades alemanas se imponía como libro oficial el compendio lógico de Pedro Hispano o, por lo menos, el último tratado de las *Súmulas.* Semejante declaración hállase en los estatutos de Viena en 1389, de Colonia en 1398, de Basilea en 1492, de Leipzig en 1410, de Erfurt en 1419 y en la regulación complementaria de 1449, de Wittenberg en 1508, de Ingolstadt en 1519 y de Tübingen en 1525. En los estatutos de esta última Universidad con las *Súmulas* de Pedro Hispano son ya recomendados los textos de los lógicos renacentistas. (Véase a Fr. Ehrle: *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia,* 1925, páginas 149, 165, 186, 193, 199, 202, 206 y 231.)

tura de los comentarios a las *Súmulas* de Pedro Hispano se diversificara según las tendencias doctrinales de los autores y de las escuelas. En contrapeso a los comentarios *secundum viam nominalium* o *modernorum*, no tardaron en aparecer otros *secundum viam realium;* a su vez los realistas, partidarios de la *via antiqua,* se ramificaron en peripatéticos y formalistas (o escotistas); y hubo localidades, como Colonia, donde los peripatéticos se subdividieron todavía en albertistas y tomistas. Cada tendencia consagró sus doctores, a través de cuya autoridad debía ser leído, entendido y comentado el texto de las *Súmulas.* La más antigua legión de los comentaristas de Pedro Hispano pertenece al siglo XIV y se recluta en las filas de los inmediatos continuadores y secuaces de Occam: Roberto Holkot, Gregorio de Rímini, Juan Buridan, Rodolfo Strode, Alberto de Sajonia, Hentisbero, Marsilio de Inghen y Pedro de Ailly, sin aducir los nombres de otros autores no tan principales o desconocidos. Entre los escotistas del siglo XV, el comentario más antiguo de Nicolás de Orbellis fué pronto suplantado por los más recientes de Tomás Bricot y Jorge de Bruselas que, con los de Pedro Tartaret, alcanzaron un éxito rotundo; en este grupo incluiremos el comentario más tardío de Juan Magistri o de Mestres. El más conocido comentario de carácter tomista fué el del maestro parisién Juan Versor († 1480); pero la sede del tomismo estaba a la sazón en Colonia en la escuela del Monte (*bursa Montis*), donde redactó sus famosos comentarios el maestro Lamberto. El peripatetismo disidente se había apoderado, en cambio, en la misma ciudad de la escuela rival de San Lorenzo (*bursa Laurentiana*), sede de los albertistas, cuyo más renombrado comentarista fué Gerardo Harderwyk. En la propia Alemania, el nominalismo mantenía sus posiciones doctrinales frente a las varias tendencias realistas por obra de los comentaristas Gabriel Biel y Juan Dorp, así como en la *Summula* oficial maguntina de 1489 y en el anónimo comentario de Hagenau a los cuatro primeros y al último de los tratados lógicos de Pedro Hispano. Pero el reducto inexpugnable del terminismo a fines de este siglo y principios del XVI fué la Universidad de París donde, junto a una pléyade de maestros españoles que citaremos en seguida, brillaron los escoceses Juan Mayor y su discípulo Roberto Caubraith, cuyos comentarios fueron asimismo introducidos sin tardanza en España. En el siglo XVI logró una gran divulgación el comentario de Juan Eck, de tendencia doctrinal ecléctica (38).

---

(38) El estudio de esta literatura se incluye en la historia de la lógica y puede seguirse al pormenor en la citada obra de K. Prantl, vol. IV, caps. XX y XXII.

20. España no se mantuvo ausente de ese frondoso despliegue de la dialéctica medieval. Ya a fines del siglo XIII o principios del XIV, un tomista español compuso una *Summa totius logicae Aristotelis* (39) según el espíritu de la lógica *nova* que, en torno al tema central de la silogística, ordenaba el estudio de las demás materias del *Organon* aristotélico; pese a lo cual, siguiendo las huellas de Alberto Magno, acogió en su obra una buena cantidad de doctrinas asimiladas de los dialécticos más recientes (*doctores moderni*). A la tendencia moderna pertenece el nominalista Jacobus Magnus de Toledo (40) quien, un siglo más tarde, en su *Sophologium* cifra el objeto de la lógica en el estudio de los términos, de las proposiciones, de los argumentos en sus aspectos material y formal, de las *consequentiae*, de los *insolubilia* y de los *obligatoria*. Pero el nominalismo español experimenta su gran florecimiento en la segunda mitad del siglo XV y tiene su sede en la Universidad de París en torno a la escuela del reputado lógico escocés Juan Mayor; de allí es importado a la península, en cuyo ambiente intelectual logra prevalecer desde fin de siglo.

Maestro de Juan Mayor en París fué el español Jerónimo Pardo, famoso en aquella Facultad de Artes por su erudición. Su obra lógica, titulada *Medulla dyalectices*, en la que se resumen de una manera sistemática las doctrinas de los autores nominalistas precedentes, fué editada en 1505 por otro español discípulo suyo, el maestro Jaime Ortiz. Discípulo predilecto de Juan Mayor fué el segoviano Antonio Coronel, quien llegó a ser rector en el colegio de Montaigu (*Mons Acutus*), donde aquél enseñaba; autor fecundo, escribió, entre otras obras, unos comentarios a los tratados aristotélicos de las *Categorías* y de los *Ultimos Analíticos*, una exposición de la doctrina del juicio y de las propiedades de los términos bajo el título *Rosarium logices* y una monografía acerca de los *exponibilia* y de las falacias. Es singular que en la primera de estas obras el editor le anuncie como representante de realistas y nominales a la vez, a pesar de que su filiación terminista resulta indudable. Hermano de Antonio y profesor en el mismo colegio fué Luis Coronel,

---

(39) Una noticia de esta obra de autor desconocido, con una exposición detallada de su doctrina, se hallará en Prantl, obra citada, vol. III, cap. XIX, págs. 250-257.

(40) Contemporáneo y amigo de Gerson y probablemente clérigo secular, como él, que desempeñó el cargo de predicador en la corte del rey francés Carlos VI, reinante desde 1380 a 1422; su obra fué impresa varias veces durante el Renacimiento. (Véase a Prantl, obra citada, vol. IV, cap. XX, págs. 140-141.)

de quien se imprimió asimismo en París, en 1507, un *Tractatus syllogismorum*. Otro discípulo eminente de Juan Mayor fué el matemático y filósofo aragonés Gaspar Lax (1487-1560), quien durante su magisterio en la Sorbona tuvo por oyente a Luis Vives; escribió numerosas obras de lógica, entre las cuales alcanzaron mucho aprecio las referentes a los *termini*, a las *obligationes* y a los *insolubilia*. Discípulo suyo fué otro aragonés, Juan Dolz del Castellar, catedrático del colegio de Lión en París, autor de un comentario al primer tratado de las *Súmulas* y de una obra sobre los silogismos, concebidos ambos según la ideología de la escuela. Al mismo grupo de discípulos inmediatos o mediatos de Juan Mayor pertenece el vallisoletano Fernando de Enzinas, quien profesó en París en el colegio de Beauvais y comentó asimismo reiteradamente el primer tratado de las *Súmulas* de Pedro Hispano. Profesaron también en París el andaluz Agustín Pérez de Oliva, quien imprimió allí en 1506 sus *Inenodabiles omnium posterioristicarum resolutionum argutiae;* y Juan de Celaya, profesor en el colegio de Santa Bárbara y rector más tarde en la Universidad de Valencia, su tierra natal, quien compuso un cierto número de comentarios a los escritos de Aristóteles, de Porfirio y de Pedro Hispano, amén de otras obras lógicas, entre ellas unos *Magna exponibilia* que fueron muy celebrados en su tiempo. Desde la segunda década del siglo XVI las prensas españolas se encargan de lanzar al mercado las obras de los maestros nominalistas; y en Salamanca, en Alcalá, en Toledo, en Sevilla y en Valencia aparecen ediciones no sólo de los autores nombrados, sino de otros muchos de análoga tendencia como el burgalés Bartolomé Castro, el valenciano Andrés de Limos, el sevillano Francisco de Prado, el cordobés Rodrigo Cueto, el doctor Santiago de Naveros, fray Alonso de Córdoba, etc. (41).

Entre tanto, el abuso de las especulaciones terminísticas, degeneradas en meras sutilezas dialécticas, planteaba cada día con mayor urgencia la necesidad de una reforma lógica. Contra aquéllas clamaban con insistencia los más selectos espíritus renacentistas, como en España Al-

---

(41) Falta un estudio completo sobre el intenso movimiento nominalista español de fines del siglo XV y principios del XVI. En la obra citada de Prantl, vol. IV, capítulo XXII, se hallarán informaciones detalladas de las doctrinas lógicas de Jerónimo Pardo (págs. 246-247), Antonio Coronel (págs. 252-254), Gaspar Lax (págs. 255-256), Juan Dolz (págs. 260-261) y Fernando de Enzinas (págs. 262-263). Otras noticias, especialmente bibliográficas, recogió el Dr. A. Bonilla y Sanmartín en su monografía *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, 2.ª edición, Madrid, 1929, vol. I, págs. 55-56; vol. II, págs. 115-119; y en las notas correspondientes del vol. III.

fonso García Matamoros y el satírico Cristóbal de Villalón; y fué cabalmente un español, Luis Vives, quien tronó en París contra la corrupción de los estudios en la Facultad de Artes y denunció la falsa ruta seguida a la sazón por los dialécticos. En el propio siglo XVI, por iniciativa de Domingo Soto y de Báñez, las *Súmulas* de Pedro Hispano fueron sustituídas en la enseñanza de nuestras Universidades por otros textos. Paralelamente las nuevas corrientes filosóficas que iban llegando a España, remozaban el espíritu de la nueva generación. Así, Pedro Ciruelo de Daroca se esfuerza en poner de manifiesto en sus *Paradoxae quaestiones* la vacuidad de la dialéctica nominalista; y en su *Prima pars logices* (Alcalá, 1519) y, sobre todo, en su comentario a los *Ultimos Analíticos* vuelve por los fueros de la lógica aristotélica. Bajo la influencia del intenso renacimiento aristotélico propulsado por el profesor complutense Gaspar Cardillo de Villalpando escribió el dominico Tomás Mercado su comentario a los cinco primeros libros de las *Súmulas* de Pedro Hispano, con omisión de los *Parva logicalia,* que vió la luz en Sevilla en 1571. Más visible aparece aquella influencia en el curso completo de lógica del agustino P. Alfonso de Veracruz, profesor en Artes y en Teología, cuya cuarta edición fué publicada en Salamanca el año 1573 (42). Este curso ofrece el enorme interés histórico de haber sido explicado el año 1554 en la cátedra de *Prima* en Méjico, "*in hac nova Hispania*", como primera parte de un ciclo completo de enseñanza que debía abarcar la totalidad de la filosofía, y ulteriormente la teología. El ciclo de las materias filosóficas está editado con la lógica. El texto de Pedro Hispano, elegido a arbitrio, es ya en esta obra una simple excusa para que el autor desarrolle un sistema completo de filosofía con arreglo a su personal orientación. El comentario lógico incluye a la vez la lógica "magna" o aristotélica y la "parva" o de Pedro Hispano; y viene encabezada con interesantes salutaciones al autor de Gaspar Cardillo de Villalpando y de Fr. Esteban Salazar.

La reforma lógica seguía su camino, como vemos, impulsada por los

---

(42) Alphonsus a Vera Cruce, O. S. A.: *Recognitio Summularum cum textu Magistri Petri Hispani et Aristotelis.* Salmanticae, apud Joannem Bapte. a Terranova, expensis Vincentii et Simonis a Portonariis, 1573.

No hemos podido ver sino esta edición, que es la cuarta, de la que existe doble ejemplar en la Biblioteca Provincial Universitaria de Barcelona.

La circunstancia de ir avalada con el nombre de Cardillo de Villalpando y de haberse agotado tres ediciones en menos de veinte años, dan idea del mérito y aceptación extraordinarios de esta obra.

aristotélicos renacentistas, y no tardó en adueñarse de las Universidades y demás centros escolares. En su virtud, el filósofo de Estagira reconquistaba su autoridad en el campo de la lógica con carácter exclusivo. Consiguientemente, la estrella de Pedro Hispano se eclipsaba y sus *Summulae logicales,* antaño famosas, caían poco a poco en el olvido, del que ya sólo habían de salir para ser objeto de la curiosidad erudita, cuando no de la irrisión amarga, de los historiadores de nuestros días.

V

DOCTRINAS ANTROPOLÓGICAS Y METODOLOGÍA CIENTÍFICA.

Psicología de Pedro Hispano.—El alma humana y las formas vitales.—Vida vegetativa, sensible e intelectual.—Capacidades cognoscitivas y volitivas.—Otras doctrinas psicológicas.

La doctrina del método en Pedro Hispano.—Métodos científicos generales: la *via experimenti* y la *via rationis*.—Formas y condiciones de la experiencia.

Significación histórica de Pedro Hispano en la cultura latino-occidental.

21. Si la doctrina lógica de Pedro Hispano gozó en la Edad Media tan extraordinaria difusión y ha sido más tarde incorporada en parte a los textos escolares de lógica formal, no ha ocurrido lo mismo con sus restantes doctrinas filosóficas, cuyo cabal conocimiento resulta hoy difícil por la rareza de los manuscritos. Siguiendo fielmente las noticias y extractos que ha dado Grabmann, expondremos las líneas generales de su psicología y añadiremos algunas indicaciones sobre otras doctrinas conexas.

En su tratado *De anima* (43) desarrolla Pedro Hispano una concepción psicológica profundamente influída por Aristóteles, aunque con algunos rasgos muy personales. Adoptando una posición biológica y funcional, define con Aristóteles el alma como principio de la vida y señala a la ciencia del alma su inmediato objeto en la fijación del concepto de la vida y en el estudio de las actividades vitales. Donde tales actividades se presentan ensambladas como ocurre en el hombre, precisa deslin-

---

(43) Copiamos del Sr. Bonilla Sanmartín (*Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, 2.ª edición citada, vol. II, pág. 198) los títulos de los trece libros que integran este tratado:

1. *De animae essentia.*—2. *De eius differentiarum distinctione.*—3. *De differentia vegetabili.*—4. *De virtute quae dicitur corporis regitiva.*—5. *De virtute vitali.*—6. *De anima sensibili secundum processum circa virtutes apprehensivas exteriores.*—7. *De virtutibus sensibilibus apprehensivis interioribus.*—8. *De virtutibus animae sensibilis motivis.*—9. *De substantia animae intellectivae et unione et separatione eius.*—10. *De virtutibus eius apprehensivis.*—11. *De virtutibus eius motivis.*—12. *De distinctione organorum generali.*—13. *De antiquorum opinionibus circa animam.*

dar las diversas formas (*differentiae*), capacidades y funciones de la vida. Desbrozado así el camino al análisis, síguese el estudio detallado de las tres formas capitales del vivir: la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva. Entre las fuerzas que presiden al desenvolvimiento de la vida vegetativa, además de la *virtus* nutritiva, de la aumentativa y de la generativa, cuenta a la *virtus regitiva,* que gobierna y mueve al cuerpo, y a la *virtus vitalis,* que se manifiesta en el latir del corazón, en los movimientos respiratorios y en el pulso. Tales doctrinas, peculiares de Pedro Hispano, parecen sugeridas por sus conocimientos médicos, de los que hace gala en estos capítulos; sobre todo, al hablar de los movimientos del corazón, expone ideas parecidas a las de Alfredo Ánglico y de Santo Tomás de Aquino en sus respectivos tratados *De motu cordis.*

El estudio de la vida sensitiva comienza con un examen general, a la vez fisiológico y psicológico, de la sensibilidad externa, al que sigue la doctrina especial de los cinco sentidos (o *virtutes apprehensivae exteriores*). Ocúpase asimismo de la sensibilidad interna, cuyas funciones enumera en el siguiente orden: sentido común, imaginación y fantasía, estimativa, memoria y retentiva. Complétase esta parte con el estudio de las funciones motrices de origen sensorial, donde se desarrolla por extenso la doctrina de las pasiones del alma según esquemas muy diferentes de los de Santo Tomás.

La mayor originalidad del tratado estriba en la doctrina de la vida intelectiva, a propósito de la cual se plantean los problemas más espinosos. La existencia del alma espiritual es demostrada mediante alegación de las funciones más elevadas del vivir, en especial del pensamiento, de las que el alma es agente y soporte. Por la unión de cuerpo y alma se produce una sola naturaleza humana en la que el espíritu actúa, no sólo de motor y timonel a la manera que pensó Platón, sino de principio informador del cuerpo. Adviértase, empero, que la doctrina de los principios material y formal se moldea en Pedro Hispano de una manera distinta que en el peripatetismo tomista.

Especial interés ofrece la doctrina de las capacidades "aprehensivas" del alma racional. El conocimiento es explicado en función del entendimiento agente y del entendimiento posible, concebidos no a la manera escolástico-europea, sino a la manera de los autores árabes. La influencia de Avicena se hace aquí muy visible. El entendimiento agente, al que le son atribuídas las actividades más nobles del alma humana, como el conocimiento de Dios y de los puros espíritus, posee también más excelente calidad: "*est autem hec immortalis, separabilis, perpetua, impermixta; possibilis vero has conditiones non attingit*". Pedro Hispano evi-

ta, sin embargo, caer en el monopsiquismo averroista. Su posición doctrinal ayuda a explicar la introducción de la psicología de los peripatéticos árabes en la Facultad de Artes, donde tanta boga llegó a adquirir con el tiempo. Pedro Hispano pudo, además, ser el cauce histórico por el que la doctrina avicenista del entendimiento agente entró en aleación con el iluminismo agustiniano, como ocurre en los teólogos franciscanos de la segunda generación (44). No olvidemos que el fervor aristotélico de Pedro Hispano convivía en su espíritu con sólidas convicciones agustinianas, que le indujeron a perseguir desde la silla papal el peripatetismo teológico defendido a la sazón en París por Alberto Magno y Tomás de Aquino (45).

No disminuye el interés del tratado en el análisis del querer, que se origina de un triple impulso: *voluntas naturalis, sensualis et activa.* Inclúyense en esta parte de la obra un concepto muy curioso de la sindéresis, una descripción de las *passiones animae intellectivae* y una doctrina del *sermo internus,* fuerza espiritual dimanante del querer y ordenada a la acción que fué desaprovechada ulteriormente en la clasificación escolástica de las facultades anímicas.

Termina la exposición doctrinal con un examen de las bases y condiciones somáticas de la vida anímica, en el que son estudiados los diferentes órganos de nuestro cuerpo desde un punto de vista dinámico, en una especie de psicología fisiológica elaborada por un hombre experto en la ciencia médica.

El tratado carece de citas, pero su libro XIII y último consiste en un apéndice de carácter histórico: *de antiquorum opinionibus circa animam.* Al decir de Pedro Hispano, los filósofos griegos y árabes, aunque no llegaron a la absoluta perfección en filosofía, se esforzaron sinceramente en conquistarla; por lo cual debemos en parte seguir su parecer con docilidad (46). Es notable que la historia de las doctrinas psicológicas se esboza en este tratado, no por filósofos, sino por tendencias: voluntarista, intelectualista, mixta, naturalista, matemática y armónica.

22. Por las breves indicaciones que anteceden, adivínase la importancia excepcional del *De anima.* No es ésta la única obra en que Pedro

(44) Véase, sobre este punto, el capítulo siguiente a propósito del dominico catalán Ferrer.

(45) Recuérdese lo dicho antes, en el párrafo II, núm. 7, a propósito de la actuación pontificia de Juan XXI.

(46) "... in antiquorum sermonibus circa animam non ad plenum veritatis apex ac profunditas attingitur..."; "... ad aliquam partem... tenemus eorum sententias benigno animo amplecti...".

Hispano expone sus ideas acerca del alma; también en los comentarios a Aristóteles, y hasta en alguna de sus obras médicas, son tratados ocasionalmente problemas psicológicos. Así en el comentario a la *Historia de los animales* despliega una interesante teoría acerca de las formas del conocimiento humano, que reduce a cinco: *per speciem, in speculo, per contrarium, per effectum* y *per elevationem et abstractionem*. El modo abstractivo es concebido no a la manera de Aristóteles, sino—por confesión propia—a la manera de Avicena, quien distinguía en nuestro entendimiento un aspecto o cara ordenado a las capacidades inferiores y otro abierto a la influencia espiritual de la Inteligencia Superior (47). Una vez más, bajo la inspiración de Avicena, apunta aquí la psicología del iluminismo.

En el resto de su obra científica, cuyo examen queda al margen de una historia de las ideas filosóficas, merece, no obstante, ser subrayada su posición metódica. Podríamos sintetizarla en la afirmación de que Pedro Hispano, volviendo a la ruta señalada por Aristóteles y reanudada por Avicena, pregona el estudio empírico de la naturaleza. Notemos esa nueva coincidencia con su gran contemporáneo Alberto Magno. El saber humano, según nuestro autor, progresa en virtud de dos métodos: el descriptivo y el explicativo; por el primero se establecen los hechos, por el segundo se averiguan las causas. En las artes del trivio prevalece el método descriptivo; en la ciencia estricta se tiende siem-

---

(47) "Ad ultimam questionem dicendum, quod unus modus cognoscendi est per speciem, secundum quod dicit Philosophus, quod lapis non est in anima, sed species lapidis. Secundus modus cognoscendi est rem cognoscere in alio sicut res cognoscitur in speculo et hoc modo cognoscunt intelligentie res in primo. Tertius modus cognoscendi est cognoscere unum contrarium per suum contrarium sicut cognoscimus privationem per habitum. Quartus modus est cognoscere causam per effectum, ut per bonitatem artificii laudatur bonitas artificis. Hoc modo creatorem cognoscimus per creaturas. Omnia enim opera creatoris relucent in creaturis. Quintus modus est cognoscere rem per elevationem et abstractionem ipsius anime. Et de hoc modo elevationis nunquam loquitur Philosophus, sed Avicena de hoc modo loquitur in suo libro de anima ubi dicit, quod intellectus due sunt facies. Una est, quam habet intellectus ad virtutes inferiores, secundum quod intellectus agens recipit a possibili. Alia est, quam habet intellectus per abstractionem et elevationem ab omnibus conditionibus materialibus et hanc habet per relationem ad intelligentiam influentem. Et quando anima sic est elevata, intelligentia ei multa detegit. Unde dicit Avicenna, quod recolit preterita et predicit futura et potest precipere pluviis et tonitruo ut cadant, et potest nocere per malum oculum suum. Unde dicit Avicenna, quod oculus fascinatus facit cadere caniculum in foveam et sic elevantur illi, qui sunt in extasi ut religiosi, contemplativi et maniatici et phrenetici et hoc modo anima cognoscit primum et seipsam per essentiam per reflexionem sui ipsius supra se. Dico ergo ad primum quesitum, quod hoc modo potest cognoscere vel etiam eo quarto modo". (Pasaje del comentario al *De animalibus*, transcrito por Grabmann: *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen*, etc., págs. 112 y 113.)

pre a la explicación. La psicología goza del singular privilegio de usar indistintamente ambos métodos (48).

Esta actitud general científica de Pedro Hispano trasciende a su orientación médica, que permite afiliarle a la llamada "escuela experimental". Y no empece la alegación de autoridades; también los "empíricos" de la medicina rinden tributo en la Edad Media a esa costumbre. Pero, entre las autoridades aducidas, Pedro Hispano se inclina de ordinario a favor de los "empíricos"; consiguientemente, aconseja remedios de índole empírica, es decir, prácticas curativas que abona la experiencia (y no la teoría). Sus convicciones acerca del método que condiciona el progreso de la medicina, las ha expresado Pedro Hispano en un largo y notabilísimo pasaje del comentario al Libro de las Dietas de Isaac, en el que distingue la *via experimenti* y la *via rationis* como los dos métodos apropiados para el desarrollo de la ciencia dietética. "El método experimental—dice—no para mientes en las causas; el método racional considera las causas y los principios; la experiencia hace uso de los sentidos; la explicación, del entendimiento." Ahora bien, en la investigación médica ¿precede la experiencia al trabajo racional o lo subsigue y avala? Por el distinto modo de contestar a esta pregunta se perfilan las dos escuelas, racional y empírica, de la medicina clásica y medieval. Pedro Hispano distingue, a este propósito, tres modalidades de la experiencia. A veces, la experiencia es previa a la posesión de un arte o ciencia; así adquieren sus conocimientos los animales por mero instinto y los hombres rústicos por simple rutina. Otras veces la experiencia sirve para fijar los objetos sobre los que versa la investigación, y forma entonces parte de la ciencia; la averiguación ulterior de las causas eleva en este caso el conocimiento empírico a doctrina racional. En una última etapa, la experiencia hace aplicación de la doctrina científica a la vida práctica y a la industria; huelga decir que en tal caso la experiencia se vuelve racional por supeditación a la teoría.

La cuidadosa elaboración del concepto de experiencia no permite dudar que el método en ella basado recaba el principal papel en la medicina de Pedro Hispano. Lo confirma la frecuente alegación en sus escritos médicos de experiencias personales propias y ajenas. Por lo mismo, no ha de extrañar que Pedro haya exigido para la experimentación médica determinados requisitos en garantía de legitimidad. Estos

---

(48) "... modus causarum assignativus plus est in arte quam in scientia et... plus in quadrivio quam in trivio et... iste duplex modus procedendi est distinctus in hoc libro, in libro autem de anima est indistinctus, quia ibi procedit modo narrando, modo probando sive causas assignando..." (en el comentario al *De animalibus*).

requisitos se reducen a seis: 1.°, que la medicina administrada no contenga ninguna sustancia extraña (49); 2.°, que el paciente sufra la enfermedad que con aquella medicina se intenta curar; 3.°, que la medicina sea ingerida sin mezcla de otra; 4.°, que su intensidad sea opuesta en grado a la de la enfermedad; 5.°, que se averigüe su efecto en un cierto lapso de tiempo; y 6.°, que los experimentos se realicen en un cuerpo apropiado, por ejemplo en el de otro hombre y no en el de un asno. Tosca y rudimentaria como se nos presenta esta teoría de la experiencia científica, preludia, sin embargo, la doctrina del canciller Bacon y su ulterior desenvolvimiento en la filosofía moderna y contemporánea.

23. A medida que nos familiarizamos con la obra de Pedro Hispano, vemos a este autor animado de un espíritu científico similar al de su gran inspirador y modelo, Aristóteles. Siguiendo sus huellas, rechaza toda apelación a virtudes ocultas para explicar los fenómenos de la naturaleza. Los hechos no ocurren por simpatías y antipatías secretas entre las cosas, ni por influencia superior de los astros. En la naturaleza hay cuatro cualidades fundamentales: seco, húmedo, frío y cálido; la combinación de estas cualidades en proporciones varias explica las propiedades características de los objetos naturales. Explica también la formación de los humores en el cuerpo humano y el temperamento de cada persona. Es fácil ver que por este camino se abren amplias perspectivas a la interpretación de los fenómenos vitales: crecimiento, vejez, muerte, etcétera. No podemos entrar en detalles que nos alejarían del campo acotado de nuestra investigación.

En síntesis, en la obra científica de Pedro Hispano se nos revela un nuevo aspecto de su pletórica personalidad. Así como en la lógica le vemos recoger la genuina tradición latino-occidental celosamente cultivada por las Escuelas de Artes, en la psicología, en la filosofía natural y en la medicina le vemos, por el contrario, introducir en Occidente las corrientes innovadoras asimiladas de la cultura árabe. De Avicena toma las líneas generales de su psicología y la orientación empirista en la ciencia natural; del propio Avicena, y en general de toda la medicina árabe, se apropia la tendencia farmacológica y la afición al recetario, que complementa en la Edad Media los sistemas de tratamiento dietético ideados por los médicos griegos. Pero, como la ciencia y la medicina de los árabes se injertan sobre un fondo de cultura helénica, en defini-

(49) "... medicina sit tuta ab omni qualitate complexionali..."

tiva Pedro Hispano coopera a enriquecer el acervo común del saber medieval con las nuevas aportaciones de la filosofía y de la ciencia clásicas, asimiladas a través de los árabes. La ingente obra científica y filosófico-natural del maestro de Estagira logra, merced a los escritos de nuestro autor, una más amplia divulgación en Occidente.

CAPITULO IV

LA ESCOLASTICA EN LA FACULTAD DE TEOLOGIA

SECCION I: LA EVOLUCION DE LAS IDEAS FILOSOFICAS EN LA ORDEN DE PREDICADORES

I

Miguel de Fabra (1).

Miguel de Fabra, primer lector de la Orden de Predicadores.—Su enseñanza conventual en París.

1. Cuando en 1216 Santo Domingo de Guzmán tomó la transcendental resolución de desparramar la pequeña comunidad que había fundado en Toulouse para sembrar en Europa la simiente de la nueva Orden de Predicadores, la misión más numerosa e importante entre las varias organizadas por el Fundador se dirigió a la capital de Francia. A su frente estaba Fray Mateo, personaje francés de calidad, que fué en Toulouse primero y único abad de la Orden; y con él iban otros seis compañeros, de los cuales tres eran españoles: el hermano del Fundador, Miguel de Fabra y Juan de Navarra. Llegados a París, se acogieron a la protección de Juan de Barastre, célebre maestro universitario y capellán del rey, por cuya iniciativa la Universidad les cedió unos terrenos para fundar allí su convento. Sin duda por el origen español del Fundador y de los tres compañeros que participaron en la misión, la nueva casa fué puesta bajo la advocación del apóstol Santiago (2).

La Universidad de París era a la sazón el primer centro intelectual de Europa. Establecido bajo su protección y manteniendo con ella estrecho contacto, el convento de Santiago se convirtió muy pronto en la

(1) Sobre Miguel de Fabra, véase a Mortier: *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, vol. I, París, 1903, caps. II y V; y a F. Diago: *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores*, Barcelona, 1599, lib. II, cap. XLV.

(2) Del nombre latino, *conventus Sancti Jacobi*, se formó la palabra *jacobita*, que en los manuscritos medievales aparece con una gran frecuencia para designar los dominicos residentes en el convento parisién de *Saint-Jacques* o de Santiago.

casa de estudios más importante de la Orden, a la que afluyeron estudiantes llegados de todas partes. Allí se organizó, no mucho después de la fundación, la primera escuela conventual de la Orden de Predicadores, cuyos cursos inauguró y profesó durante unos años Miguel de Fabra (3).

Como el Fundador, Miguel de Fabra era un castellano de noble estirpe. Siguió la vocación de Santo Domingo, con quien convivió en la primitiva comunidad de Toulouse hasta el momento de la dispersión. Sus biógrafos le atribuyen cualidades excelentes, a la vez intelectuales y morales; hombre espiritual, muy dado al estudio, de otra parte se entregaba intensamente a la acción. Sus hechos acreditan tan bellas facultades. Nombrado por su saber lector de teología, los estudiantes del convento siguieron sus lecciones privadas con el mismo interés que las clases de la Universidad, lo cual es prueba de que su enseñanza en nada desmerecía de la oficial. Ningún rastro más, que sepamos, ha quedado de este magisterio, salvo la fama que nos ha transmitido su noticia (4).

Hemos querido consignar aquí el nombre de tan esclarecido maestro, que inauguró en la Orden los estudios de teología y fundó, además, en España, conventos tan importantes como los de Mallorca y Valencia, que no tardaron en convertirse en nuevos hogares de la cultura patria.

---

(3) A Fabra le sucedió el beato Reginaldo; y a éste Jordán de Sajonia, quien a la muerte de Santo Domingo fué elegido General de la Orden.

(4) Más adelante, Miguel de Fabra regresó a España; y, como toda ella era una sola Provincia de la Orden, se estableció en Aragón. El rey Jaime I le nombró su confesor y predicador de la corte. En 1248, por encargo del Papa Inocencio IV, procedió, juntamente con San Ramón de Peñafort y el arzobispo tarraconense Pedro de Albalate, a la designación de la persona que había de ocupar la sede vacante de Lérida; es de notar que en el documento pontificio, de 24 de diciembre, se da a Fr. Miguel el tratamiento de Doctor en Teología. Asistió con Jaime I a las empresas de Mallorca y de Valencia; y, a raíz de la conquista, estableció allí sendos conventos. El rey le apreciaba en extremo; la noche en que se rindió la ciudad de Mallorca, le confió el palacio de la Almudaina, residencia y tesorería del rey moro, para que lo librara de las furias de la soldadesca. En el ejército, y aun entre los moros, era persona muy conocida y respetada, a juzgar por las anécdotas que cuentan los historiadores. Tras una vida de trabajo intenso, murió en avanzada edad y fué enterrado en la iglesia de San Pedro Mártir de Barcelona.

II

Ramón Martí.

Vida y obras de Ramón Martí.—Análisis de la *Explanatio Symboli Apostolorum* y del *Pugio Fidei*.—Relación entre esta última obra y la *Summa contra Gentes*, de Santo Tomás de Aquino.—Influencia de Ramón Martí en la literatura apologética posterior.

2. En las primeras generaciones de escolares dominicos sobresale el catalán Ramón Martí, pensador enraízado en el ambiente peninsular, cuya actuación y escritos apenas trascendieron en su tiempo a Europa. Pese a su innegable importancia, su nombre, inadvertido por los cronistas generales de la Orden en el siglo XIII, no figura en los catálogos antiguos, ni en el descubierto hace unos años por Denifle en la abadía de Stams ni en la lista cronológica de Esteban de Salanhac ni en el *Liber de viris illustribus de O. P.*, del alemán Juan Meyer (5).

Las noticias que poseemos de su vida, son escasas. Por Diago sabemos que era "catalán de nación, natural de Subirats, hijo de hábito deste convento de Barcelona" (6). Ignórase la fecha de su nacimiento, así como la de su ingreso en el convento de Santa Catalina, si bien una serie de indicios dan pie a sus biógrafos para suponerle nacido alrededor del año 1230. También su infancia y su juventud, durante las que tuvo lugar con seguridad su formación intelectual, han quedado sumidas en el mayor olvido. Pero es lícito seguir el rastro de sus estudios universitarios merced a una tradición conservada en el convento de Santiago en París, de la cual su prior, Ivo Pinsard, se hace eco todavía en el siglo XVII, al referirse a los hombres ilustres de la Orden

---

(5) Véanse los dos primeros y extractos del tercero en el artículo de H. Denifle: *Quellen zur Gelehrtengeschichte der Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert*, "Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters", vol. II, págs. 165-248.

La omisión del nombre de Ramón Martí en el catálogo de Stams tan sólo demuestra que no ejerció el magisterio en París; no cabe, pues, tachar por ello el catálogo de incompleto, como ha hecho M. Grabmann en su estudio *Die Philosophia Pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamunde*, Münster, 1918, pág. 28.

(6) Francisco Diago: *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores*, Barcelona, 1599, lib. II, pág. 137.

Subirats es un pequeño municipio de población dispersa situado en la carretera de Barcelona a Tarragona, no lejos de Villafranca del Panadés.

que desfilaron por él, en palabras que no tienen desperdicio: "... *nominandi veniunt Albertus Magnus, inter discipulos ejus D. Thomas et sodalis huius Raymundus Martini Barcinonensis*" (7). He aquí un dato importante, tanto más que el examen de las influencias doctrinales acusadas en su obra le presta una confirmación rotunda. Por ahí sacamos a luz un hecho hasta ahora omitido en la biografía de Ramón Martí: su residencia en el convento parisiense de Santiago a título de estudiante y su asistencia a la cátedra de Alberto Magno por los años 1245 a 1248, entre los que tiene lugar la enseñanza universitaria de este maestro. Es posible que su estancia y estudios en París coincidieran con los de Santo Tomás de Aquino. La impresión personal recibida por Ramón Martí al contacto del gran iniciador debió ser muy honda, por cuanto en el *Pugio fidei*, obra de madurez, le evoca todavía por su propio nombre y en términos de mucho elogio: "... *Albertus, magister in Theologia, et philosophus magnus, frater Praedicator, et Episcopus*" (8).

3. Aun mayor debió ser el surco abierto en la orientación de sus estudios bajo la influencia de acontecimientos ocurridos en París, durante la docencia universitaria de Alberto, con motivo de las persecuciones contra los judíos, a las que nos referimos en un capítulo anterior (9). En 1239, Gregorio IX había ordenado, en bula papal dirigida a los obispos y a los reyes de Francia, Inglaterra, León y Castilla, que un día determinado, y aprovechando la circunstancia de hallarse reunidos los judíos en sus sinagogas, se apoderaran de sus libros; y paralelamente fueron comisionados el Obispo de París, el Prior de los dominicos del convento de Santiago y el Ministro de los Menores en dicha ciudad, para proceder al examen de los libros rabínicos y a la quema de los que estimaren perniciosos por sus doctrinas. San Luis ayudó eficazmente a los deseos del Papa; y en 1240, fueron quemados de una sola vez catorce carros de libros judíos, y seis de otra. Por unos años pareció amortiguada la cuestión; pero en 1248 resucitó y, a súplicas de personas que reputaban excesivo el rigor de antes, el Papa accedió a un nuevo examen que fué encargado a 41 maestros de la Universidad presididos por Guillermo de Alvernia, obispo de la ciudad y también maestro. Uno de los examinadores era un judío converso, de la Orden de Predicadores, que tradujo del hebreo al latín los textos del Talmud. De la comisión formaba parte Alberto Magno, cuya firma cons-

(7) Carta a Voisin, inserta por éste en el prólogo a su edición del *Pugio fidei* (y reproducida en la edición de 1687, pág. 112).

(8) *Pugio fidei*, pars. III, dist. II, cap. II, 2.

(9) Véase el capítulo I, párrafo III, núm. 16.

ta en el documento de condenación del Talmud, redactado en 15 de mayo de 1248 (10).

No sabemos a ciencia cierta si Ramón Martí presenció tales hechos en París. Este supuesto, de resultar confirmado, trazaría una línea más de continuidad en su vida y aclararía una actuación similar suya, una vez reintegrado a su patria, en ocasión de la controversia cristiano-rabínica ordenada por el rey Jaime I (11). No es seguro que Ramón Martí asistiera a la disputa; pero, en 27 de marzo de 1264, fué designado por el rey para formar parte de la comisión examinadora de los textos rabínicos, en cuyas tareas se le atribuye una intervención decisiva. En su edad viril, pues, Ramón Martí se encontraba al frente de una misión análoga a la que había visto desempeñar a su maestro Alberto Magno en París, en sus tiempos de estudiante.

4. Es ésta la primera fecha cierta que poseemos de la estancia de Ramón Martí en Barcelona. Es raro que en los inventarios y documentos del convento de Santa Catalina pertenecientes a la sexta, séptima y octava décadas del siglo XIII, que Denifle sacó a luz (12), ni por asomo aparezca el nombre de nuestro autor. El silencio de las fuentes documentales autoriza a sospechar que tan sólo residiera en Barcelona durante períodos cortos e intermitentes, salvo al final de su vida; y que tal vez fuera atraído a otros sitios por las exigencias de su sólida preparación científica y de sus empresas misioneras.

Sin embargo, la influencia barcelonesa decide el rumbo de su vida, orientada por San Ramón de Peñafort. No es improbable que éste siguiera de cerca la iniciación de sus estudios en la escuela conventual de Santa Catalina e interviniera en la designación del joven estudiante para cursar la enseñanza universitaria en París. Pero sí podemos afirmar con certeza que, desde 1250, R. Martí se convierte en ejecutor fiel de la gran empresa cultural concebida por San Ramón para la cristianización de los infieles. En dicho año, la Provincia de España, todavía unida, celebró capítulo en Toledo; y, a instancias del Santo, destinó a ocho frailes "escogidos de la nación catalana" (13) al estudio

---

(10) Mortier: *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, París, 1903, vol. I, págs. 427-430.

(11) Véase el capítulo I, párrafo III, núm. 16. Sin duda, Strowski ha sufrido una involuntaria confusión al atribuir esta iniciativa real a San Luis, en su interesante libro *Pascal et son temps*, vol. III, París, 1913, pág. 259.

(12) Véase el artículo citado en la nota 5.

(13) Marsilio, citado por Diago, *ibid.* El texto da a entender con claridad que San Ramón, además de tomar la iniciativa de la empresa, reclutó el personal capaz de llevarla

árabe que la Orden tenía establecido en Murcia. Entre ellos figuraba Ramón Martí, de cuya estancia en dicho colegio no hemos logrado recoger más noticias. Ignoramos con qué fundamento Berthier ha afirmado recientemente que R. Martí dirigió el Colegio de lenguas orientales de Barcelona (14), cuya fundación acordó confiar al Provincial de España el capítulo general de la Orden, celebrado en Valenciennes, el año 1259 (15). De fuente segura sabemos que se dedicó a la enseñanza de la lengua hebrea, en la que parece haber iniciado a bastantes discípulos; uno de ellos, Arnaldo de Vilanova, nos ha transmitido el recuerdo de su maestro en frases muy halagüeñas (16).

Posteriormente le hallamos en Túnez en plena actividad misionera (17); y consta por Diago que en aquel puerto embarcó para repatriarse, en septiembre de 1269, en compañía de Fr. Francisco Cendra, que fué también prior en Barcelona. Llegaron ambos al puerto de Aguas Muertas a la sazón en que el rey Jaime, vuelto atrás de su cruzada para Tierra Santa que había emprendido desde Barcelona, buscaba allí refugio contra el temporal para sus naves. Soslayando los honores reales, se dirigieron sin demora por Montpellier a su convento de Barcelona, donde parecen haber transcurrido los últimos años de su vida, tal vez dedicados a la enseñanza y con seguridad a la composición de sus obras, sobre todo del *Pugio*. La única noticia cierta de este último período de su vida, si descartamos la de la fecha de la composición de su obra maestra inserta en el propio texto, nos la da el historiador Diago en términos harto lacónicos: "Fray Raymundo Martin teniendo ya casi cincuenta años de hábito murió en el mismo convento, algunos años

---

a cabo entre sus hermanos del convento de Barcelona y, tal vez, de otros conventos catalanes en estrecha relación con el de Santa Catalina.

(14) En su tesis doctoral de la "Ecole des Chartes" en París, sostenida en 27 de enero de 1931, de la que se publicó un extracto en el folleto *Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1931.*

(15) "Iniungimus priori provinciali Hyspaniae quod ipse ordinet aliquod studium ad addiscendam linguam arabicam in conventu Barchinonensi vel alibi, et ibidem collocet fratres aliquos..." (B. M. Reichert: *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum,* tom. I, Roma, 1897, pág. 98.)

(16) "Pluries affectavi, karissime pater, ut semen illud hebraice lingue, quod zelus religionis patris R[aymundi] Martini...", palabras con las que empieza el *Tetragrammaton* de Arnaldo de Vilanova. Véase H. Finke: *Aus den Tagen Bonifaz VIII.* Münster, 1902, págs. CXXVII-CXXVIII.

(17) Allí, tal vez, coincidió con él Ramón Lull en su primer viaje a Africa, pues, al parecer, el retrato de misionero descrito en uno de sus opúsculos de polémica religiosa corresponde a Ramón Martí, según reciente interpretación del P. Ephrem Longpré en su artículo *Le B. Raymond Lull et Raymond Martí,* "Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana", Palma de Mallorca, febrero-marzo de 1933, págs. 269-271.

después de la muerte de fray Francisco (Cendra, ocurrida en 1281), pues he visto firma suya en Aucto hecho en este convento primer dia de Julio de mil doscientos ochenta y quatro."

5. Al decir de Pedro Marsilio, el cronista de Jaime I, nuestro dominico fué hombre "*multum sufficiens in latino, philosophus in Arabico, magnus rabinus et magister in Hebraico, et in lingua Chaldaica multum doctus*" (18). La educación recibida en el colegio de Murcia fructificó en él hasta convertirle en un perfecto orientalista. La posesión de los idiomas árabe y hebreo y el conocimiento de la teología y filosofía a la sazón dominantes en estos pueblos, además del de la teología y filosofía latinas que había estudiado en París, le capacitaron para una magna labor muy a tono con las necesidades espirituales de su país y de su tiempo. La convivencia con los judíos y el trato frecuente con musulmanes constituyen, en la España del siglo XIII, un hecho normal ocasionado, sin embargo, a peligrosas infiltraciones de las doctrinas religiosas opuestas al cristianismo. El peligro mayor proviene de las comunidades judías, enclavadas en el país y animadas de un intenso afán proselitista. Ramón Martí, consciente del peligro que amenaza destruir la integridad de la fe en el corazón del pueblo, se apresta a su defensa y fija de intento a su acción dos objetivos convergentes: atacar las confesiones enemigas y atraer a su vez hacia la religión cristiana a las poblaciones árabe y judía.

A este doble ideal hállase orientada no sólo la vida, sino, además, la producción literaria de Ramón Martí, integrada en buena parte por obras de apologética cristiana. Las principales, escritas contra los judíos, son el *Capistrum judaeorum* y el *Pugio fidei,* que ya mencionan sus antiguos biógrafos; como obras menores, cabe citar la *Explanatio Symboli Apostolorum ad institutionem fidelium* y unas *Sumas* contra el Corán, cuya importancia se desconoce; y finalmente, se conserva un *Vocabulario arábigo,* el primer diccionario que se ha escrito de esta lengua, al decir de Menéndez y Pelayo. Olvidadas estas obras durante siglos, han sido descubiertas una a una y dadas a luz por los eruditos. En el siglo XVII lo fué el *Pugio fidei,* indudablemente su obra capital, entonces editada dos veces, la segunda por un protestante (19). De la *Explanatio Symboli* se ignoraba incluso la existencia; el único códice conocido, hallado por Denifle en la biblioteca de la Catedral de Tortosa el año 1887,

(18) Citado por Diago, *ibid.*

(19) La primera edición apareció en París el año 1651 por obra del hebraizante bordelés José de Voisin, quien añadió al texto un proemio e interesantes anotaciones. Agotados los ejemplares de esta edición, apareció otra en Alemania en 1687, en Leipzig

ha sido publicado a principios de este siglo por el P. José María March, S. J. (20). El *Capistrum*, que se creía perdido y del cual no se conocían sino las citas y extractos del propio Martí en el *Pugio*, acaba de ser encontrado por André Berthier (21). Sciapparelli publicó, hace ya unos años, el *Vocabulario arábigo*. Falta encontrar las *Sumas contra el Alcoran de los Moros*, cuya realidad consta explícitamente por testimonio de Diago.

Solamente en parte interesan estas obras al historiador de la filosofía, es a saber, en la medida en que Ramón Martí apela, para el logro de sus fines apologéticos, a pruebas de razón. El autor muestra una marcada preferencia por las pruebas positivas, exegéticas o históricas, en las que pone a contribución su prodigioso saber escriturario y de orientalista; pero no desdeña robustecerlas con una defensa racional de la fe que se apoya en argumentos filosóficos. Limitándonos, pues, a este aspecto, nos proponemos examinar los dos únicos tratados doctrinales de nuestro autor que nos han sido asequibles: la *Explanatio* y el *Pugio*.

6. La *Explanatio* es una obra de juventud, escrita en 1257, y constituye un breve tratado de iniciación a la teología mediante un comentario, suelto de maneras y amplificado a voluntad, al Símbolo apostólico de la Fe, que R. Martí declara palabra por palabra. Divídese en doce artículos, correspondientes a doce fragmentos del Símbolo, cada uno de los cuales se supone dictado por un apóstol. Insistemático e incompleto, el libro trata diversas materias teológicas por el orden en que con ocasión del Símbolo se le ofrecen al autor.

En el preámbulo al tratado, que se abre con las conocidas palabras de San Pablo: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*, se expone una doctrina general del conocimiento teo-

---

y Francfort, calcada sobre la anterior y debida al orientalista Benito Carpzov, quien le antepuso una excelente introducción.

Voisin estableció el texto del *Pugio* a base de cuatro manuscritos que le fueron puestos a disposición; uno procedía de Toulouse, otro de Nápoles, otro de Barcelona y otro de Mallorca. La idea de la publicación le fué sugerida por el obispo Francisco Bousquet, quien descubrió el manuscrito en los archivos del Colegio de Foix en Toulouse. El ejemplar procedía probablemente de la Biblioteca papal de Aviñón, una parte de la cual había llevado a Peñíscola Benedicto XIII; a su muerte, el cardenal Pedro de Foix se apropió un lote de libros, que fueron a parar al colegio fundado por él en Toulouse. Bousquet se entusiasmó con el hallazgo y leyó la obra con avidez; y, como preguntase a Escalígero quién era el *frater R.* designado en la portada como autor, el consultado la atribuyó a Ramón Sabunde. Más tarde, el propio Bousquet logró identificar al verdadero autor.

(20) En el "Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans", MCMVIII, págs. 450-496.

(21) Véase el capítulo I, párrafo III, núm. 16, nota 70.

lógico, de inconfundible sabor platónico-agustiniano. En la vida presente, *in via,* no conocemos a Dios cara a cara, sino a través de la fe. La fe es a manera de un espejo, en el que la Divinidad se figura entre enigmas y de un modo imperfecto, sobre todo si lo comparamos a la transparencia de la visión beatífica, *in gloria.* A la manera que una persona encorvada en el interior de una habitación hasta el punto de no poder levantar la cabeza para mirar al techo, si quisiese ver unas figuras allí pintadas, tendría que pedir un espejo o una jofaina de agua clara para obtener la imagen de ellas, así también el entendimiento humano necesita de la fe para la contemplación de las cosas divinas. Si más tarde aquella persona lograse levantar la cabeza, se daría cuenta de cuán borrosas se le pintaban las figuras en la superficie del agua. También el hombre, llegado al estado beatífico, comprenderá las limitaciones inherentes a la fe.

Pese a la imperfección del medio o instrumento, la fe encierra un contenido infalible de verdad, que constituye una base para más amplias exposiciones y especulaciones. Sobre el texto sagrado, testimonio auténtico de la fe que nos ha sido revelada, se inserta complementariamente la labor del exégeta y del teólogo. Según esta orientación netamente anselmiana, más bien insinuada que declarada en el preámbulo, la *Explanatio* tiene por objeto presentar un cuadro de las verdades teológicas basadas en un documento de la fe, paralelo al texto sagrado, cual es el Símbolo en que los Apóstoles redactaron las enseñanzas recibidas oralmente de Cristo, especialmente las relativas a la unidad de esencia y a la trinidad de personas en Dios; para lo cual serán alegadas las oportunas citas de la Escritura y también, de vez en cuando, razones y analogías en la medida de la humana pequeñez (22).

A las pruebas filosóficas no sólo les es atribuído un valor módico en comparación del de las pruebas escriturarias, sino que además les es asignado un papel secundario en el desenvolvimiento positivo de la teología. Ramón Martí desconoce en esta obra la existencia de una propedéutica filosófica; que al gentil o descreído le allana el camino hacia la fe, tanto como la posibilidad de una demostración racional de algunas verdades teológicas. Para él, la filosofía se subordina y sub-

---

(22) "Hoc itaque symbolum primo ostendit Deum esse unum in essentia et trinum in personis. Deinde alia, que quilibet fidelis tenetur credere. De quibus in sequentibus ostendetur auctoritatibus veteris et novi testamenti, et etiam alicubi rationibus et similitudinibus secundum modum parvitatis nostre." *Explanatio*, preámbulo.

sigue a la teología en un esfuerzo por ilustrar y declarar un poco más su contenido (23).

Todavía la escasa doctrina filosófica que desarrollará en el tratado, representa un sacrificio a las exigencias de la polémica. A los cristianos deben bastarles las pruebas de autoridad; pero los infieles no entienden más que razones (24). El autor escribe su comentario al Símbolo para unos y para otros, por lo cual agrega a las pruebas de autoridad las de razón. Más que expositivo, el tratado es polémico y tiende a rechazar las opiniones erróneas de los judíos y de los árabes contra las verdades de la Fe cristiana. También para con ellos es ensayada la prueba de autoridad; solamente que, en vez de los textos evangélicos, son alegados los del Talmud o del Corán. Para refuerzo de las pruebas por textos o en su defecto, el autor apela a argumentos y semejanzas racionales. De ellos se vale, sobre todo, en aquellas partes del tratado donde expone los dogmas que podríamos llamar "diferenciales": la Trinidad, la Encarnación, la resurrección de los cuerpos y el estado glorioso.

7. De la Trinidad es difícil hablar por la incapacidad en que se halla toda inteligencia creada de comprender este dogma (25). Su verdad consta de un modo infalible en los textos revelados; pero, como la validez de éstos resulta controvertida por los infieles, a la serie de las autoridades tomadas de la Sagrada Escritura se acompañan dos series más de pruebas: los argumentos de razón y las analogías. He aquí los seis argumentos en demostración de la Trinidad:

Básase el primero en las propiedades trascendentales del ser: unidad, verdad y bondad, en cuya triplicidad se encierra, sin embargo, la unidad de esencia. Semejantemente ocurre en Dios. Con esta prueba neoplatónica mézclanse ideas neopitagóricas (26).

Adúcese, en segundo lugar, la prueba teológica capital de las procesiones divinas *ad intra,* es a saber: la generación natural del Verbo por el Padre y la producción del Espíritu por efusión amorosa, con las que se completa el ciclo de la vida intradivina. La doctrina está calcada, como se sabe, en San Agustín.

---

(23) "... rationes aliquas post auctoritates ad ostensionem sancte trinitatis in medium proponemus." *Explanatio,* art. I.

(24) "... auctoritates sacrorum librorum non omnes recipiunt sapientes, tam fideles communiter quam infideles rationibus acquiescunt..." *Ibid.*

(25) "... loqui de Trinitate difficillimum est, eo quod supra intellectum, non solum humanum, verum etiam angelicum." *Ibid.*

(26) "... numerus ternarius est numerus omnis rei, et figurat trinitatem rerum." *Ibid.*

Sigue otra prueba por el carácter difusivo del bien, tomada del Pseudo-Dionisio Areopagita. En la inmediata se asciende, por vía psicológica, de la triplicidad de potencias en el alma a la trinidad de personas en Dios. La quinta atribuye a Dios una triple causalidad: eficiente, formal y final, que corresponde a una triple personalidad. El último argumento se basa en la distinción entre lo que es común y lo que es propio a las varias personas divinas.

Las analogías sirven para impresionar la fantasía con imágenes imperfectas de la Trinidad (27). Ramón Martí aduce varias, corrientes en la literatura teológica coetánea: la de las tres velas que queman juntas y dan una sola iluminación, la del sol y el fuego que son una sola cosa con la luz y el calor que producen, y otras por el estilo. La endeblez de tales pruebas no se le oculta al autor, quien disculpa su proceder con la excusa de que otros teólogos las alegan asimismo, y hasta el Corán les da franca acogida para declaración de las creencias de los sarracenos.

8. Ramón Martí se percata en su obra de la importancia capital que para la exposición del dogma trinitario reviste la prueba agustiniana de las procesiones divinas, en la que hace singular hincapié. Por no comprender las emanaciones *ad intra,* los puros filósofos (*philosophi*) cayeron en el grave error de postular la producción necesaria de todas las cosas por la Causa primera, e hicieron del mundo un efecto coeterno a Dios. Pero el panteísmo es contradicho por la idea de la creación. La producción necesaria de Dios se termina en su vida *ad intra;* las cosas que son producidas *ad extra,* se deben a un acto creador que da principio a las cosas en el tiempo. Lo causado no puede ser eterno (28). No es admisible que Dios crease el mundo en la eternidad. Ni lo pudo crear de su propia sustancia, porque el mundo sería entonces Dios mismo; ni de una materia extraña, lo que conduciría a admitir la eternidad de la materia; ni de la nada, que en tal caso habría antecedido al mundo. El panteísmo conduce, a su modo de ver, a un callejón sin salida. En esta idea insiste más adelante.

La doctrina de la Encarnación, que nos es presentada en el artículo tercero, se fundamenta en dos premisas obligadas: la caída original y la necesidad de redimir el género humano. En toda la materia de este artículo el autor se inspira sin cesar en las ideas y en los textos de San

---

(27) "... iste similitudines non sunt perfecte, cum res iste sint temporales, Deus autem eternus." *Ibid.*

(28) "... ponere autem mundum causatum et eternum importat oppositionem." *Ibid.*

Agustín, de quien acoge ocasionalmente algunos desarrollos psicológicos.

El tratado recobra su interés filosófico en los dos últimos artículos, donde se dilucida en qué consistirá el estado de gloria. Conforme al dogma cristiano, Ramón Martí defiende la resurrección del cuerpo que, unido nuevamente al alma, habrá de participar con ella en el estado glorioso. Pero no vaya a entenderse que el cuerpo se hartará en la otra vida con manjares y bebidas y deleites carnales, los cuales a la fuerza desviarían al espíritu de la contemplación y amor del Sumo Bien. Cierto que la letra del Corán favorece esta interpretación del paraíso, corriente entre los sarracenos; por cuya razón algunos pensadores árabes han atacado el dogma de la resurrección de los cuerpos. Según una interpretación mejor que debemos a Alfarabí, Algazel y Avicena, los deleites espirituales se sobrepondrán a los corporales en el estado de bienaventuranza, inhibiendo la satisfacción puramente sensible y animal de los apetitos corpóreos y ennobleciendo las actividades todas del hombre hasta colmar sus más íntimos deseos. Esta interpretación no discrepa en un ápice de las ideas de la teología cristiana, a la que Ramón Martí, se complace en trasplantar la ideología de dichos pensadores, que reconoce como excelente (29).

9. En este artículo final del tratado muestra nuestro autor un conocimiento nada común de la filosofía arábiga. De Avicena cita el libro *De scientia divina;* de Algazel, hasta tres obras: *Intentionum physicarum, Vivificatio scientiarum* y *Trutina operum;* y de Alfarabí, el libro *De auditu naturali* y el *De intellectu.* No termina aquí la erudición arabista de R. Martí. A lo largo del tratado cita copiosamente el Corán. En el artículo nono menciona la obra de Algazel *De paenitentia* y, poco después, un libro titulado *Albuchan* y otro *Muzlimi.* De la literatura rabínica, la obra citada con mayor frecuencia es el Talmud. De la literatura filosófica trasladada del árabe al latín, ocupa el primer lugar Aristóteles, quien frecuentemente es alegado sin indicación de obra; también figuran el *Liber de Causis* y el *Hermes Trismegistus.*

Además de estas nuevas fuentes de la filosofía del siglo XIII, Ramón Martí utiliza en abundancia el caudal de obras y autores en que se inspiraba la teología cristiana hasta su tiempo. Aparte la Escritura, el principal autor es San Agustín, que aparece citado profusamente y a cada paso, unas veces con indicación de obra y otras sin ella, alcanzando a ocho o nueve el número de las obras mencionadas. A través de San Agustín es aducida la autoridad del neoplatónico Porfirio; y

---

(29) Cfr. M. Asín Palacios: *Dante y el Islam,* Madrid, 1927, págs. 151-153.

probablemente dimanan de la misma fuente dos o tres citas de Platón que se encuentran diseminadas en el texto. El falso Dionisio Areopagita, "*ille magnus philosophus*", acatado reverentemente en varias cuestiones de monta, completa el cuadro de las fuentes neoplatónicas. Añádanse todavía: San Isidoro, Boecio, San Juan Damasceno, Macrobio, Claudiano Mamerto y algún otro autor de menor categoría, y se tendrá aproximadamente el inventario de las fuentes puestas a contribución en este tratado, aunque es imposible precisar respecto de algunas si las citaciones están hechas directamente o por copia de otros autores.

El cuadro de las fuentes sugiere nada más una idea parcial de la orientación filosófica seguida por Ramón Martí en su *Explanatio*. Para completarla, conviene subrayar el carácter de las doctrinas, que nos muestran a su autor muy influído por el agustinianismo. Baste recordar el concepto de la teología como disciplina del saber, el de las relaciones entre fe y razón, la exposición del dogma trinitario y en especial de las procesiones divinas, la doctrina de la temporalidad del mundo y de que la creación es actividad común a las tres Personas, la de que el Verbo es causa formal de todo lo creado, y otras muchas esparcidas acá y acullá en la obra. Tan sólo por excepción apunta tímidamente alguna que otra influencia aristotélica. Pero al llegar a los dos últimos artículos, esta influencia desplaza netamente a la agustiniana predominante en el resto de la obra; y entonces, bajo la autoridad de los filósofos árabes nombrados, surge una notable teoría de la visión beatífica en términos del todo aristotélicos. El contraste se acusa demasiado para no originar una viva sorpresa.

10. Ignoramos si estas mismas orientaciones doctrinales han sido mantenidas por Ramón Martí en el *Capistrum judaeorum,* del cual sólo conocemos algunos largos trozos, desprovistos de interés filosófico, transcritos en la segunda y tercera parte de su otra obra: el *Pugio fidei.*

Es ésta su obra de madurez, compuesta en 1278, según reza el propio texto (30), o sea, posterior en más de veinte años a la Exposición del Símbolo Apostólico. El título auténtico, que aparece algo modificado en las ediciones, debió ser aproximadamente como sigue: *Pugio Fidei contra Iudaeos,* que se traduce correctamente así: *Defensa*

---

(30) "... est hic sciendum quod Christianis computantibus nunc ab incarnatione Domini annos mille ducentos septuaginta octo, computant Judaei ab initio mundi quinque millia triginta octo." *Pugio,* pars. II, cap. X, párr. II, pág. 395 (esta cita y las que seguirán, se toman de la 2.ª edición, hecha por Carpzov).

Análogamente, en el texto de la *Explanatio symboli* (art. 3.°), indica la fecha de composición del tratado con ocasión del cómputo de las setenta semanas de Daniel.

de la Fe contra los Judíos (31). Este rótulo corresponde a la motivación histórica del tratado, que cuenta el copista del manuscrito de Foix en una nota introductoria. Parece que Ramón Martí no andaba muy contento de los resultados obtenidos en sus polémicas contra los rabinos, cuya ineficacia atribuía en buena parte a la forma oral de la disputa y a la circunstancia de ser alegadas las citas en latín. Los judíos eludían astutamente las razones dadas de palabra y protestaban de que el sentido de los textos sacados de los libros rabínicos era alterado en la versión latina. Ramón Martí concibió entonces el proyecto de poner por escrito sus argumentos en una obra que articulase según un plan sistemático su apología de la Fe cristiana y su crítica demoledora de los libros judaicos. La obra debía estar escrita en latín, pero a la vez debía citar en su lengua original los textos rabínicos para mayor eficacia de la argumentación. El *Pugio* realiza esa magna empresa (32), a la que fué empujado R. Martí por las exhortaciones de sus hermanos en religión y por el mandato terminante de su prelado; para ella contó con materiales valiosísimos que le fueron puestos a disposición duran-

---

(31) El manuscrito ilustrado con bellísimas miniaturas que poseían los Reyes de Aragón, hoy perdido, se titula *Pugio contra Judaeos* en el catálogo de Alfonso el Magnánimo. (Véase Mazzatinti: *La biblioteca dei Re d'Aragona in Napoli,* Rocca S. Carciano, 1897, págs. CXXIV y LXXX); con las mismas palabras lo nombra Pedro III en un documento del año 1385. Otro manuscrito, también del siglo XV, que el P. March descubrió en la Biblioteca Provincial de Tarragona (véase su artículo *Un códex manuscrit del "Pugio"*, en el "Butlletí de la Biblioteca de Catalunya", vol. V, 1918-19, página 195), lleva el siguiente *incipit*: *prohemium in pugionem chistianorum ad impiorum perfidiam iugulandam, sed maxime Iudeorum.* Ni el contenido de la obra ni la intención explícita de su autor autorizan la alusión a los moros que se incluye en los rótulos de las dos ediciones: *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos.*

El título parece tomado de las palabras con que empieza la Bula de confirmacion solemne de la Orden de Predicadores, enviada por Honorio III a Santo Domingo en 22 de diciembre de 1216, en las que se señala la misión encomendada a los nuevos atletas de la Fe. Dice así la Bula: "Nos, attendentes fratres ordinis tui futuros *pugiles fidei* et vera mundi lumina, confirmamus Ordinem tuum."

La traducción corriente: *Puñal de la fe,* que prevaleció ya de antiguo, nos parece un poco forzada .

(32) El *Pugio* está escrito, como se sabe, en latín y en hebreo, salvo la primera parte, que está toda en latín; y consta que Ramón Martí compuso el original en las dos lenguas de su propia mano.

No parece plausible la opinión del P. March de que el códice descubierto en Tarragona contenga una redacción primitiva del *Pugio* por la circunstancia de faltar en aquél los textos hebreos. El hecho se explica con naturalidad porque en 1438, amortiguadas las controversias cristiano-rabínicas, no interesaba citar el Talmud en su lengua original; y así, al copiar Fr. Pedro Erbolet el manuscrito con destino al cenobio de Santas Creus, dejó de transcribirlos.

te el cumplimiento del encargo real de censurar los libros de las Sinagogas.

11. Esa apología de la Fe para uso de los frailes predicadores del siglo XIII en el desempeño de su misión adoctrinadora de las multitudes cristianas y no cristianas, se desarrolla en sus grandes líneas con arreglo a un plan trazado... ¡por el teólogo árabe Algazel! Pasemos la paradoja y veamos cuál es el plan, establecido a base de una clasificación de los hombres por sus creencias (33). Hay, en efecto, hombres sin creencias (que podemos llamar gentiles) y hombres con creencias; los primeros se atienen en su vida puramente a la ley natural, mientras los segundos practican una ley positiva que admiten como revelada. Tres son las confesiones que proponen a sus adeptos una ley conservada principalmente en libros a los que se atribuye una autoridad indiscutible: la cristiana, la judía y la mahometana. El apologeta cristiano debe establecer, contra judíos y mahometanos, la autenticidad de las Escrituras y la verdad de la Revelación evangélica. A esta finalidad responde el *Pugio* en sus partes segunda y tercera, donde son utilizados a manos llenas los materiales del Antiguo Testamento y los textos originales del Talmud, y en ocasiones hasta los del Corán, para demostrar fehacientemente por autoridades el cumplimiento de las profecías mesiánicas en la persona de Cristo, el hecho de la Encarnación, la verdad del dogma trinitario, la Redención y las demás doctrinas del Cristianismo. La disputa es conducida en estos libros por vía exegética, y la argumentación racional interviene en tan escasa medida que es forzoso omitir su estudio en una historia del pensamiento filosófico.

Lo contrario ocurre con el libro primero, donde se emprende la justificación racional de la fe cristiana contra los gentiles, que no admiten otras verdades sino las halladas con el propio entendimiento ni practican en su vida más ley que la de naturaleza. El propósito, como vemos, coincide con el de Santo Tomás en su *Summa contra Gentes*. A tres se reducen asimismo las clases de gentes sin ley, contra quienes se dirige esta primera parte del tratado, es a saber:

Los *epicúreos*, cuyos errores capitales estriban en la negación de la existencia de Dios y en la afirmación de que el placer es el sumo bien del hombre;

Los *naturales* o físicos, que tienen el alma por mortal, doctrina muy perniciosa por sus consecuencias morales, desde el momento en que más allá de la muerte nada se espera ni nada se teme. La paternidad de

(33) *Pugio*, pars. I, cap. I: "De diversitate errantium a via veritatis et fidei."

esta secta es atribuída al médico Galeno, pero en ella figuran "no sólo hombres de letras que dilucidan sutilmente tales doctrinas, sino infinitos millares de rústicos y de otros hombres";

Y los *filósofos,* que, percatados de la falsedad de las doctrinas en que cayeron las otras dos escuelas, luchan por desarraigarlas. Pertenecen a este grupo hombres ilustres como Sócrates, Platón y Aristóteles y los peripatéticos Avicena y Alfarabí, quienes no supieron eludir, sin embargo, tres graves errores: la eternidad del mundo, la ignorancia de los hechos singulares en Dios y la imposibilidad de que los cuerpos resuciten.

De ese planteamiento resulta el plan del libro; pues la lista de los errores en que incurrieron las tres sectas de pensadores paganos, le da hecho a Ramón Martí el elenco de las cuestiones por tratar. Contra los epicúreos va a demostrar la existencia de Dios (cap. II) y que el sumo bien del hombre no está en el placer (cap. III). Contra los naturalistas defenderá la inmortalidad del alma (cap. IV). Con los filósofos o peripatéticos, que rayaron a una altura envidiable de pensamiento, discutirá si cabe probar la eternidad del mundo (caps. V-XIV), qué conocimiento posee Dios de los hechos singulares (caps. XV-XXV) y si es imposible la resurrección de los cuerpos (cap. XXVI). Bajo esa *trinitas nequissima errorum* es fácil adivinar tres tesis características sostenidas a la sazón en la Universidad de París por los peripatéticos rígidos amparados en la autoridad de Averroes, cuya personal opinión sobre la segunda de dichas tesis es expuesta muy por extenso en el penúltimo capítulo. La primera parte del *Pugio* está escrita, pues, aunque otra cosa parezca, de cara al ambiente europeo y refleja las disputas habidas en la Sorbona en torno al averroísmo.

12. Hasta seis pruebas, de procedencia aristotélica en buena parte, son alegadas para la demostración de la existencia de Dios, y son: la prueba por la causa eficiente, por el movimiento, por los disonantes y contrarios, por la existencia y conocimiento de la propia alma, la cosmológica y una última tomada de San Juan Damasceno en la que se postula el conocimiento innato de la Divinidad. Nótese de paso la coincidencia parcial con los argumentos puestos por Santo Tomás de Aquino en la *Summa contra Gentes,* aunque en el *Pugio* nos sean ofrecidos en un orden distinto.

Languidece el interés del asunto en los dos capítulos siguientes, hasta hablar "de la secta de los filósofos", contra quienes, después de condenar la astronomía judiciaria, se proclama la superioridad del conocimiento por la fe basada en la revelación sobre el conocimiento racio-

nal. Pese a lo cual, Ramón Martí se lanza en seguida a una larga disquisición filosófica sobre la cuestión de la eternidad del mundo, que examina desde diversos puntos de vista. Desistimos de exponer los argumentos de nuestro autor por motivos que se declararán más adelante; pero interesa desde ahora conocer la solución dada al asunto. Después de enumerar las razones aducidas por los aristotélicos en favor de la eternidad del mundo y de demostrar que carecen de valor, examina las razones a favor de su temporalidad y demuestra asimismo que no son probatorias. Así llega a la conclusión de que el problema no se resuelve por vía racional, sino por vía de creencia (34). No otra respuesta había dado Santo Tomás al problema.

A continuación, y después de rechazar los argumentos de quienes niegan el conocimiento divino de los singulares, demuestra que Dios conoce todas las cosas distintas de El, sin excepción. En especial, se reivindica para Dios el conocimiento infalible y *ab aeterno* de los singulares, de los posibles y de los futuros contingentes; ni siquiera los pensamientos y los propósitos escondidos en el corazón de los hombres escapan a su perspicacia; y hasta las acciones viles llegan a su noticia, sin empañar por eso la nobleza de su saber.

La tesis final de la resurrección de los cuerpos es tratada brevísimamente y defendida con los argumentos usuales en los teólogos cristianos de la época.

13. Bastan las escasas indicaciones que anteceden para descubrir la considerable distancia que separa el *Pugio* de la *Explanatio Symboli,* no obstante la identidad en el propósito que preside la composición de ambas obras. A través de la diversidad de argumento y de plan se entrevé un cambio profundo en las ideas del autor. En el espacio de cuatro lustros, si bien ha persistido la preocupación apologética fundamental en R. Martí, se ha operado en él una evolución doctrinal importante. En el *Pugio* ya no desdeña una apologética racional, antes bien con ella inaugura su defensa de la Fe; este proceder nos revela que su autor se ha sustraído al avasallador influjo de la corriente agustiniana que le dominaba al escribir la *Explanatio.* Nuevas ideas han hallado acogida en su mente, ahora más cuidadosa de un estricto rigor en las pruebas racionales. Pese a su ahincada disputa con los "filósofos" o, por decir mejor, con los averroístas, bastantes doctrinas peripatéticas se han infiltrado en su obra. Es significativo el cambio de ideología de Ra-

(34) "... novitas mundi habetur per revelationem, et non per demonstrationem." *Pugio,* pars. I, cap. 13.

món Martí en la cuestión de la eternidad del mundo; pues, mientras en la *Explanatio* se inclina por la certeza filosófica (y no sólo revelada) de la no-eternidad, en el *Pugio* se pronuncia por la insolubilidad filosófica del problema, conforme al parecer de los peripatéticos moderados del siglo XIII. Un cambio por el estilo podríamos advertir en multitud de otras opiniones.

Históricamente, el cambio doctrinal operado en Ramón Martí ofrece un doble interés. Por una parte, muestra el rápido avance intelectual de la Orden de Predicadores durante el primer siglo de su existencia. Por otra parte, al reflejarse este progreso en el caso singular de nuestro autor, acusa las nuevas influencias que modificaron su modo de pensar tan notoriamente. Algunas vienen confesadas en el texto, como ocurre casi siempre con las de autores árabes (35). De Algazel menciona ahora un nuevo libro, el *De ruina philosophorum*, de donde está tomado íntegramente el capítulo inicial de la primera parte. Averroes es explotado a manos llenas. A los filósofos árabes ya citados, añádense los nombres de Rasi e Ibnalchetib. También conoce a Maimónides. Pero, sin duda, las influencias más interesantes las ha recibido Ramón Martí de autores latinos. En la parte tercera del *Pugio* cita al "Maestro Pero Alfonso quien, antes de hacerse cristiano, fué en España gran Rabino entre los judíos". Ya conocemos la mención de Alberto Magno, con quien empareja en el mismo capítulo y en términos igualmente elogiosos a Pedro de Tarantasia, más tarde Papa con el nombre de Inocencio V, y antes maestro de Teología en París, durante los años de 1256 a 1258; por fin, en la segunda parte se encuentra una cita nominal de Santo Tomás con referencia al capítulo 27 de una obra cuyo título no expresa. Los tres grandes prestigios de la Orden de Predicadores en el siglo XIII han dejado impresa claramente su huella en el *Pugio fidei* (36).

14. Al lado de esas influencias patentes, cabe sospechar la existencia de otras que el autor omite. El intento de señalarlas nos conduce a abordar el punto más controvertido por la crítica contemporánea acer-

---

(35) El Dr. Asín ha contado hasta 63 citas de textos y autores árabes contenidas en el *Pugio fidei*.

Para muestra de la preparación arabista de Ramón Martí aduciremos el detalle de que en un pasaje, después de poner el título de una obra de Algazel en la lengua original y en su versión latina, corrige esta versión y da la que corresponde al significado auténtico del original.

(36) La cita de Pedro Alfonso se halla en la 3.ª parte, dist. III, cap. IV, párr. 4, pág. 685; las de Alberto Magno y Pedro de Tarantasia en la 3.ª parte, dist. II, cap. II, párr. 2, pág. 555; y la de Santo Tomás en la 2.ª parte, cap. V, párr. 4, pág. 506.

ca de la obra de Ramón Martí, es, a saber, el de la relación entre el *Pugio fidei* y la *Summa contra Gentes*, de Santo Tomás. A la perspicacia de nuestro gran arabista Dr. Miguel Asín Palacios, débese el planteamiento cabal de tan grave problema. El advirtió, el primero, las coincidencias literales entre ambas obras, y ensayó una explicación; y en el debate que provocó su atrevida tesis, se adujeron nuevos datos y se contrastaron otras opiniones de indudable valor. Creemos que hoy, amortiguado el apasionamiento de la polémica, es posible llegar a una solución definitiva del problema (37).

Empecemos por precisar el alcance de aquellas coincidencias literales, para lo cual vamos a aducir el resultado del minucioso cotejo practicado entre ambos textos por persona expertísima en la materia (38). "... Muchísimos capítulos de la primera parte del *Pugio*—sólo en "la primera parte conocemos coincidencias de texto con el Angélico Doc-"tor—son, en general, sólo con supresión o adición de alguna prueba, "literalmente idénticos a otros de la *Summa contra Gentes*. Cotejando "con alguna detención las dos obras, hallamos coincidencias de *siete* "*capítulos del Pugio con siete del libro II de la Summa,* que tratan de "la eternidad del mundo (6-12 del *Pugio* = 32-38 de la *Summa*), con "una ligera variación en el orden de los capítulos... Además, coinci-"dencia de *nueve capítulos del Pugio con nueve del libro I de la Sum-*"*ma,* que tratan del conocimiento que Dios tiene de las cosas (16-24 "del *Pugio* = 43-51 de la *Summa*). Todavía, coincidencia del *capítulo* "*veintiséis del Pugio con dos capítulos,* 80 *y* 81, *del libro IV de la* "*Summa,* que tratan de la resurrección. Por último, coincidencia de "buena parte del *capítulo cuarto del Pugio* con buena parte del *capí-*"*tulo* 79 *del libro II de la Summa,* que trata de la inmortalidad del alma. "No excluímos, antes bien sospechamos, otras coincidencias de menor "importancia. Resultan de estos datos: 18 *capítulos* de la primera parte

---

(37) La tesis del Dr. Asín fué expuesta en su estudio sobre *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* inserto en el "Homenaje a Don Francisco Codera" (Zaragoza, 1904), págs. 320-323.

Contra él publicó el P. Luis G. A. Getino, O. P., un opúsculo titulado *La "Summa contra Gentes" y el "Pugio Fidei" (Carta sin sobre a Don Miguel Asín Palacios)*, Vergara, 1905, para defender la prioridad de la obra del Doctor Angélico.

(38) Iltre. Sr. Dr. D. José M.ª Llovera, canónigo de la Seo de Barcelona: *Ramón Martí.* Discurso inaugural de la Sección de Teología en el Congreso de la Asociación para el Progreso de las Ciencias, celebrado en Barcelona en mayo de 1929, que ha quedado inédito hasta la fecha.

Debemos a la generosidad de tan ilustre amigo el haber podido consultar su interesante estudio en el original manuscrito.

"del *Pugio* coincidentes, globalmente, *ad litteram* con 19 *de la Summa* "*contra Gentes,* en la forma indicada. La relación es, en realidad, todavía más simple: coincidencia en *tres grandes fragmentos* y en otro "*pequeño* fragmento..." No difieren sustancialmente de éstos los resultados a que llegó Grabmann por su lado (39).

Nos encontramos, pues, ante un plagio, y es lícito preguntarse: ¿quién ha copiado de quién?, ¿o es que ambos, Tomás de Aquino y Ramón Martí, han copiado de una fuente común hoy ignorada? No hay más hipótesis posibles, fuera de las tres que acabamos de formular. La última la descartan los autores por falta de base en que apoyarla. El Dr. Asín lanzó la arriesgada afirmación de que el plagiario es Santo Tomás, a quien Ramón Martí, familiarizado con la filosofía arábiga, dió a conocer las opiniones de Averroes sobre la eternidad del mundo y la ciencia divina de los singulares expuestas en la *Summa contra Gentes;* en especial, la última doctrina aparece tomada del *Quitab falsafa* de Averroes, que nuestro autor debió tener a la vista al tiempo de componer su tratado. En favor de esta hipótesis milita la circunstancia de que la *Summa contra Gentes* (quién sabe si también el *Pugio*) fué escrita a iniciativa de San Ramón de Peñafort para servir de texto, en los Colegios orientales de España, a los noveles atletas de la fe que la Orden destinaba a la empresa de las misiones (40). Ante la declaración terminante inserta en el *Pugio* de que la obra fué escrita en 1278, cuando hacía ya cuatro años que Santo Tomás había muerto, y la mención nominal de éste en la segunda parte, el Dr. Asín se ha visto obligado a suponer que la parte primera—única sobre la que recae la duda—la escribió su autor bastantes años antes que las otras dos; el supuesto es fácil de admitir, habida cuenta de la heterogeneidad entre ellas por razón de la materia y de su índole respectiva. Queda así invalidada la objeción del P. Getino al Dr. Asín, fundada en la cronología.

15. Precisa confesar que con la hipótesis del Dr. Asín y la nega-

---

(39) Véase el cuadro de correspondencias entre ambas obras que M. Grabmann publicó en la página 4, nota 1, de su monografía: *Hilfsmittel des Thomasstudium aus alter Zeit, auf Grund handschriftlicher Forschungen dargestellt.* Freiburg im Schweiz, 1923.

Nótese que la numeración de los capítulos pertenecientes al libro II de la *Summa contra Gentes* difiere en Grabmann de la que da el Dr. Llovera. El resultado, empero, es idéntico, y aun Grabmann advierte una coincidencia literal más entre el capítulo segundo del *Pugio* y el capítulo trece de la primera parte de la *Summa contra Gentes.*

(40) Según un texto del historiador Marsilio inserto en la vida de San Ramón de Peñafort. (Véase *Monumenta Ord. Fr. Praed. Historica,* IV, Roma, 1898, pág. 12.)

tiva opuesta por el P. Getino, el problema sigue en pie; cualesquiera que sean los indicios en uno o en otro sentido, faltan pruebas sólidas. Estas han sido aportadas recientemente por nuevos investigadores. Una primera prueba de peso la ha proporcionado la publicación, en el año 1918, del volumen XIII de la edición crítica de las obras de Santo Tomás, que fué encomendada por el Papa León XIII a los Padres Dominicos; el volumen abarca los dos primeros libros de la *Summa contra Gentes,* en los que figuran la mayoría de los capítulos coincidentes a la letra con los del *Pugio* de Ramón Martí. Pues bien, el autógrafo de Santo Tomás, que los editores de la *Summa* han tenido a la vista, está lleno de enmiendas y tachaduras—y precisamente en dichos capítulos—hasta el extremo de que en ocasiones el texto definitivo casi se pierde en una selva inextricable de añadidos, de supresiones, de transposiciones, etc. (41). El hecho es demasiado impresionante para que se siga poniendo en tela de juicio la originalidad del Doctor Angélico a quien, de haber copiado el *Pugio,* no le habría costado una labor tan ímproba la composición del manuscrito. Por desgracia, no está en nuestra mano la contraprueba que resultaría de examinar el autógrafo de Ramón Martí, que durante largo tiempo se conservó en el convento de los Dominicos de Nápoles (42). La presunción, desfavorable para nuestro autor, que brota de esta prueba, se acentúa al subrayar que en el libro primero del *Pugio* figuran otros plagios confesados, especialmente de autores árabes. El capítulo primero está tomado íntegramente de Algazel; el vigésimoquinto se limita a transcribir los textos de Averroes; el tercero viene a ser un mosaico de recortes varios de autores árabes y latinos; en el décimocuarto se copian trozos de autores árabes y, sobre todo, de Maimónides. Juntados estos hechos, acusan un modo de proceder habitual en el autor.

La presunción se agrava aún más al descubrir que, aparte las coincidencias literales ya señaladas del *Pugio* con la *Summa contra Gentes,* existen otras con la *Summa Theologica,* escrita por Santo Tomás en los postreros años de su vida (43). En efecto, la segunda de las pruebas de la existencia de Dios de la *Summa Theologica,* la *via ex ratione cau-*

---

(41) Tomamos esta prueba de la obra del P. Francisco Segarra, S. J.: *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis.* Madrid, 1929, págs. 143-145, nota 4.

(42) El historiador Diago, *ibid.,* afirma que allí lo vió el portugués Antonio de Siena, historiador de la Orden.

Todavía en el siglo XVII recoge esa tradición Antonio Possevin en el tomo 2.° de su *Apparatus sacri,* folio 315.

(43) Ha señalado también esas otras coincidencias el Dr. Llovera en la monografía inédita antes citada.

sae efficientis, aparece literalmente en el capítulo segundo del *Pugio,* como primer argumento. De la cuestión 46 de la 1.ª Parte de la *Summa Theologica* se transcriben en el capítulo 14 del *Pugio* las dificultades 2, 3 y 5 y sus respuestas, más la mitad del cuerpo del artículo primero; en el capítulo 12, la respuesta *ad 6* del artículo 2.°; y en el capítulo 13, la última mitad del cuerpo del mismo artículo. Nos sentimos cada vez más inclinados a sospechar que ha sido Ramón Martí quien ha copiado de Santo Tomás, y ya no de una sola obra, sino de varias que ha tenido a la vista.

Pero la prueba crucial la ha suministrado el Dr. Llovera al alegar el hecho decisivo de que "*Ramón Martí cita en el capítulo XII del* "*Pugio la Summa contra Gentes,* de Santo Tomás. No con su nombre, "naturalmente, pero sí con la consueta fórmula de aquel tiempo: *Dicit* "*quidam. Ad hoc dicit Quidam*—escribe en el párrafo 13 y penúltimo "del citado capítulo—*quod multitudo animarum separatarum a corpo-* "*ribus consequitur diversitatem formarum secundum substantiam; quia* "*alia est substantia huius animae, alia illius; non tamen ista diversitas* "*procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est* "*secundum diversam rationem ipsius, sed est secundum diversam com-* "*mensurationem animarum ad corpora,* etc., hasta quince líneas de todo "el ancho de folio. Pues bien, el *Quidam* que dice eso, y lo que sigue, "textualmente, no es otro que Santo Tomás en el capítulo 81, solu- "ción 2, del libro II de la *Summa contra Gentes.* De quien, a continua- "ción de la cita, disiente R. Martí, apoyando la opinión contraria. "Resulta, pues, claro que fué R. Martí quien tuvo presente y extractó "la *Summa contra Gentes* del Angélico al escribir la 1.ª parte del *Pugio,* "y no viceversa; que..... el *Pugio* depende, además, de la *Summa Theo-* "*logica*.....; ni siquiera hay que buscarles fuente común, aunque hubie- "ran podido tenerla; que la primera parte del *Pugio* no es tan anterior "de fecha como calculaba Asín Palacios, ni costó a R. Martí las larguí- "simas vigilias que él suponía. Porque 21 casi, de los 26 capítulos de "que se compone, se los encontró ya redactados. Le costaron sólo el "trabajo de emplazarlos en su plan de controversia y hacerles algunas "sustracciones y adiciones....."

16. La nota de plagiario que incontestablemente recae sobre Ramón Martí, aminora mucho su mérito de autor. Pero no hay que extremar la censura hasta poner en entredicho su honorabilidad personal. Su buena fe no se desmiente por el hecho del plagio, desde el momento en que cita ingenuamente a Santo Tomás en la forma anónima usual en su tiempo: ".....*dicit quidam*.....", si hubiese tenido empeño en pasar

por original, habría evitado cuidadosamente manifestar la fuente de donde extraía los materiales de su libro. A decir verdad, en la Edad Media el plagio literario no lleva aparejada la descalificación, y aun menos en el campo de la teología y de la filosofía, porque las doctrinas no son patrimonio personal de un pensador, sino acervo común de la colectividad. Por tradición pasan de unas a otras generaciones no sólo las ideas y las creencias, sino los textos y las fórmulas; los autores no sienten ningún reparo en apropiarse las doctrinas y los pasajes de los escritos que han tenido a mano, siempre que sean conducentes al objetivo deseado. Así Ramón Martí, que aspiraba a componer para uso de sus hermanos en religión un tratado de apologética donde pudieran ejercitarse para la cruzada doctrinal contra los enemigos de la fe cristiana, en especial contra los judíos, sin escrúpulos de conciencia zurce retazos de una obra más extensa y bien conocida, como que probablemente andaba de ordinario en manos de los estudiantes de los conventos españoles, y arregla un texto nuevo más en consonancia con las necesidades de la labor misionera a que iban a entregarse.

Objetivamente, empero, el interés filosófico del *Pugio fidei* se desvanece sin remedio por su falta absoluta de originalidad. Desde el plan de la obra hasta la sustancia doctrinal y la letra misma del texto, nada hay que no sea de cosecha ajena, salvo el artificio con que los diversos trozos han sido combinados para producir la impresión de una obra con asunto y desarrollo propio. Ni siquiera la coherencia doctrinal se salva en la labor de yuxtaposición de los recortes tomados de autores diversos; a veces el compilador incurre en contradicción, no ya con sus propias ideas anteriormente expuestas en la *Explanatio* (como se hizo notar en la doctrina del origen temporal del mundo), sino aun con las expuestas en otros lugares del *Pugio;* así, mientras en bastantes pasajes afirma que Dios, Causa Primera, tan sólo puede ser conocido por sus efectos, entre las pruebas demostrativas de su existencia aduce una fundada en el innato conocimiento que el alma posee de El. Frecuentemente, ideas agustinianas son amalgadas con otras peripatéticas, en el fondo inconciliables, sin que se advierta un esfuerzo personal por reducirlas a unidad. En aras de la verdad precisa sacrificar la fama filosófica de que Ramón Martí ha gozado hasta ahora, aunque un mal entendido orgullo nacional sufra con ello un cierto desencanto.

Un fallo tan severo no invalida la fama de hebraista y controversista, que ha acompañado durante siglos la memoria de Ramón Martí, fama basada en las partes segunda y tercera del *Pugio fidei,* cuyo examen nuestra incompetencia nos veda acometer. Los especialistas

en la materia son los llamados a juzgar de ese otro aspecto. Recientemente se ha lanzado contra Ramón Martí la imputación de que había falsificado las citas del *Génesis de Rabbha,* obra desaparecida de la que tan sólo se tenían noticias por el *Pugio.* Pero Zunz, el fundador de la ciencia rabínica moderna, le ha defendido de este cargo injusto; y Epstein (44) ha aportado la prueba decisiva de que las aludidas citas no son tergiversaciones del texto original, sino a lo sumo agrupaciones de textos literales según criterios demasiado subjetivos. Por lo demás, los propios judíos alaban en Ramón Martí no sólo la amplia erudición rabínica de primera mano, que le permite utilizar abundantemente el *Talmud,* el *Midrash,* los escritos de Raschi, de Ibn-Ezra, de Maimónides y de Kimji, sino además la mesura con que se comporta en la polémica y la buena fe con que reconoce en los libros talmúdicos multitud de verdades que, lejos de rechazar, aprovecha para confirmación de la fe cristiana.

17. Hay que buscar la descendencia espiritual de Ramón Martí en los polemistas españoles que prosiguen la controversia doctrinal con los judíos hasta fines del siglo XV (45). Uno de los más notables, Jerónimo de Santa Fe, protagonista del lado cristiano en la disputa de Tortosa de 1414, ha aprovechado muchísimos pasajes de la segunda y tercera parte del *Pugio fidei* para la composición de su obra *Hebraeomastix.* También se inspiró en el *Pugio* para sus escritos apologéticos el judío converso Pablo de Santa María, que murió obispo de Burgos. El más conocido imitador fué otro judío converso, Alfonso de Espina, quien profesó en la Orden franciscana, desempeñó un tiempo el cargo de rector en la Universidad de Salamanca y fué nombrado más tarde obispo de Orense; además de un cierto número de sermones y un diálogo *De Fortuna* que ha quedado manuscrito, compuso este autor por los años de 1458 y 1459 una obra titulada *Fortalitium fidei,* en la que planea una ofensiva general contra los enemigos de la divinidad de Cristo: herejes, judíos, mahometanos, y hasta contra el demonio, de quien aquéllos son instrumento y eco. La obra logró mucha difusión, pues de ella se hicieron dos ediciones en Alemania en el siglo XV y otras tres en Francia en el primer tercio del siglo XVI (46).

(44) Abr. Epstein: *Bereschit-rabbati* (manuscrito de la Comunidad de judíos de Praga), en: "Magazin für die Wissenschaften des Judenthums", 1888, págs. 65-69.

(45) Véase el capítulo I, párrafo III, núms. 16 y 17.

(46) Véase el "Dictionnaire de Théologie catholique", vol. I (París, 1909), col. 921. Sobre la vida y obras de Alfonso de Espina, y especialmente sobre el *Fortalitium fidei,* consúltese el estudio del P. Atanasio López: *Descripción de los manuscritos franciscanos existentes en la Biblioteca Provincial de Toledo,* Madrid, 1926, págs. 145-181.

Cuando, al ser expulsados los judíos, se extingue en España la sucesión espiritual del *Pugio,* la obra halla eco en el extranjero, donde en los siglos XVI y XVII le aguarda una fortuna singular. Pedro Galatino en su *De arcanis catholicae veritatis,* editada por vez primera en 1518, comete un plagio descarado de ella, cuya extensión puso al descubierto Voisin en una tabla de cotejo que publicó al frente del *Pugio.* Más honrado, Víctor Porchet de Salvaticis, al publicar el año 1520 en París su *Victoria adversus impios Ebreos,* declaró con sinceridad en la introducción la fuente en que se había inspirado. A través de estos imitadores, la obra de Ramón Martí despertó en el siglo XVII la curiosidad de los eruditos; y, mientras Justo Escalígero llamaba la atención sobre el plagio de Galatino en una carta a Casabonus en la que equivocadamente tomaba a Raimundo Sabunde por autor del *Pugio,* pocos años después Francisco Bousquet encontraba el manuscrito de la obra y lograba identificar a su autor. Al descubrimiento siguieron, a no muy larga distancia, la edición crítica preparada por el hebraizante y exégeta José de Voisin y la reedición por otro orientalista, protestante alemán, Benito Carpzov.

Entre ambas ediciones se intercala un hecho con el que se cierra en colofón magnífico la repercusión histórica del *Pugio fidei.* Me refiero a la apología del cristianismo escrita por Blas Pascual en los *Pensées,* que vieron la luz en 1669, unos años después de su muerte. En la gestación de esta obra ha influído considerablemente la lectura del *Pugio,* de cuya primera edición Pascal extrajo abundantes materiales. En especial, se apropió de Ramón Martí la historia del pueblo judío y el conocimiento de la tradición hebraica, punto éste que señala un momento decisivo en el plan de la argumentación pascaliana. Pascal toma de Ramón Martí muchos argumentos e interpretaciones, si bien otras veces se limita a citarle y en ocasiones hasta le impugna; se ha podido decir que el *Pugio* ha sido, para Pascal, "la mina o el tesoro en que ha cosechado a manos llenas" (47). También para Pascal, el argumento decisivo en materias de fe es la autoridad del texto bíblico; pero su

(47) F. Strowski: *Histoire du sentiment religieux en France au* XVII *siècle*: *Pascal et son temps;* vol. III, París, 1913, c. IX, art. III, pág. 258; y todo el artículo IV, páginas 259-268.

Las influencias del *Pugio fidei* sobre la apología de Pascal ya fueron establecidas por Molinier en el Prefacio general a su edición de los *Pensées* (París, Lemerre, 1877-1879), basándose en las notas encontradas en los manuscritos.

M. Léon Brunschvicg ha estudiado a fondo el problema de las influencias doctrinales de R. Martí en los *Pensées,* en el importante capítulo que dedica al examen de las lecturas de Pascal (véase el vol. XII de la gran edición crítica de las *Œuvres complètes*

principal esfuerzo va encaminado a mostrar que la religión positiva satisface las más íntimas aspiraciones de la naturaleza humana, con lo cual inaugura un nuevo ciclo en la apologética. La defensa del Cristianismo contenida en los *Pensées* pone punto final, por el lado cristiano, a la literatura medieval de controversia religiosa, que desde Pascal evoluciona hacia una Filosofía de la Religión. Todavía un eco lejano del *Pugio* reaparece en Bossuet quien, en el libro II de su *Discours sur l'histoire universelle,* vierte en pulcro francés una magnífica página de Ramón Martí; pese a esta reviviscencia esporádica, el tipo medieval de la apología religiosa había sido definitivamente superado.

París, 1904, 3.ª parte, págs. LXXIII-LXXV y XC-XCII); a este crítico debemos también la edición fototípica del manuscrito de los *Pensées* (París, Hachette, 1905) y la inserción, por notas al texto de los *Pensées,* de las correspondencias con el *Pugio fidei* (en los vols. XIII y XIV de las obras completas). (Véase, acerca de toda esta materia, a Tomás Carreras y Artau: *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya,* Barcelona, 1931, págs. 56-57.)

En la tesis doctoral de André Berthier, que hemos citado en la nota 14, se insiste nuevamente en el problema de la utilización del *Pugio fidei* por Pascal. Deseamos vivamente conocer este estudio de persona tan experta en la materia.

III

Ferrer

El catalán Ferrer.—Su magisterio en la Universidad de París.—Examen de su *quolibet.*

18. El primer dominico español que llegó a ejercer el magisterio de teología en la Universidad de París, fué un catalán apellidado Ferrer, de quien poseemos escasísimas noticias biográficas (48). Esteban de Salanhac, en su catálogo cronológico de los maestros de la Orden, le cita en el vigésimo sexto lugar (49), a continuación de Romanus de Roma, quien, como es sabido, sucedió en la cátedra de teología a Santo Tomás de Aquino, cuando éste abandonó París en 1272. Poco después de esta fecha debió ser promovido Ferrer al magisterio y enseñar la teología, no muy largo tiempo, porque ya en 1278 había cesado en la cátedra su sucesor Guillermo de Tournai. Por aproximación se puede fijar, pues, el año de su magisterio hacia 1275. Esta fecha coincide con la de la disputa quodlibética sostenida en la Pascua de dicho año ante la Universidad, en la que debió de participar a título de *magister* (50).

Por conjeturas cabe sospechar que cursara sus estudios teológicos en el convento de Santiago, y que con ocasión de ellos asistiese a la

(48) Sobre este autor puede consultarse a Glorieux: *La littérature quolibétique de 1260 à 1320,* Kain, 1925, págs. 41-42, 109-110 y 337-338; P. Martí de Barcelona: *Ferrarius Catalanus, O. P.*, en la revista "Criterion", III, Barcelona, 1927, págs. 479-483; y M.Grabmann: *Quaestiones tres Fratris Ferrarii Catalani O. P. doctrinam S. Augustini illustrantes ex codice parisiense editae,* en la revista "Estudis Franciscans", vol. 42, Barcelona, 1930, págs. 382-390.

El nombre Ferrer abunda en Cataluña. Documentalmente conocemos la existencia, en la segunda mitad del siglo XIII, de varios dominicos catalanes que llevan este nombre; pero no hay manera de identificar a nuestro autor con ninguno de ellos. Igual ocurre en Rosellón y en Provenza, de lo cual pueden haberse originado las confusiones en que incurren los biógrafos.

(49) Véase el artículo de H. Denifle citado en la nota 5, págs. 165 y sgtes.

(50) En el manuscrito más antiguo que nos ha conservado el texto de la disputa se lee: "Istud quolibet est determinatum a fratre Ferrario jacobita, de Paschate, anno domini M C C L X X quinto."

cátedra de Santo Tomás. El resto de su vida permanece ignorado (51). Tampoco queda rastro de sus lecciones sobre las Sentencias; únicamente se conservan de él unos pocos sermones y el *quolibet* citado (52).

19. Los fragmentos conocidos de este *quolibet* revelan en su autor una auténtica formación escolástica, que se echa de ver tanto en la forma de la disputa como en la doctrina sustentada. Glorieux lo ha presentado cabalmente como modelo de los *quolibet,* cuya estructura lógica general es la siguiente: planteada una cuestión, se indican los varios aspectos que abarca; y, tomando en seguida el primero de ellos, se le subdivide en cuestiones, tantas como precisen, cada una de las cuales es tratada por separado hasta que, terminadas todas, el autor se remonta al segundo aspecto de la cuestión general que es desarrollado según el mismo método, y así sucesivamente hasta agotar los varios aspectos de la cuestión. En el *quolibet,* el método de la disputa escolástica alcanzó pronto un grado envidiable de perfección. En el sostenido por Ferrer, que versa sobre la naturaleza del ser y del conocimiento, el asunto es tratado con relación a Dios y con relación a las criaturas. En el primer aspecto se plantean dos interesantísimas cuestiones, es a saber: si las ideas que los teólogos admiten como existentes en la mente divina, coinciden con las ideas platónicas; y si la distinción entre las ideas divinas impide su recíproca predicación. En el segundo aspecto, después de preguntarse en términos generales si el ser de las criaturas está en constante formación (53), pasa a desarrollar una serie de puntos concretos acerca del hombre en los cuatro estados de naturaleza, de culpa, de gracia y de gloria. A propósito del estado de naturaleza prosigue el examen del conocimiento y analiza, ante todo, el que tenemos de las

---

(51) Según Bernardo Gui, en su historia inédita de la Orden, Ferrer nació en Villalonga a una legua de Perpiñán, ejerció con energía el cargo de inquisidor hasta llegar a ser el terror de los herejes, fundó el convento de Carcasona donde quedó de prior y al final de su vida volvió a Perpiñán, donde murió. Como ha observado Glorieux, estas noticias deben referirse a otro dominico Ferrer, rosellonés, cuyo nacimiento se supone ocurrido hacia 1200 y la muerte hacia 1257. No es creíble que nuestro teólogo llegara a maestro en la vejez. Douais le atribuye una serie de hechos gratuitamente, por incurrir en la misma confusión. Es más verosímil la afirmación de que murió hacia 1280, si bien ignoramos la razón del aserto.

(52) Los sermones aparecen atribuídos a Ferrer en un manuscrito del siglo XIII existente en la Biblioteca Real de Bruselas, y en otros dos del siglo XIV que están en el *Merton College* de Oxford y en la Biblioteca Municipal de Autun, respectivamente.

Del *quolibet* se conservan dos manuscritos; el más antiguo, en la Biblioteca del Arsenal de París, es del siglo XIII, y de él transcribió Glorieux el índice de las cuestiones y el texto íntegro de una de ellas. El otro está en Reims y es del siglo XIV.

(53) "Utrum esse cuiuslibet rei semper sit in fieri."

sustancias espirituales, tanto por lo que respecta a nuestra capacidad subjetiva como a su posibilidad objetiva; y plantea de raíz el problema de si la racionalidad es una mera capacidad o la íntima y verdadera esencia del espíritu. Tomando pie de las doctrinas de San Agustín, examina luego si cabe identificar la *intelligentia abdita* con el *intellectus agens* de los peripatéticos. En el segundo grupo son tratados los problemas acerca del mal (pecado original y culpa actual) según sus enunciados tradicionales en la literatura teológica de la época, de donde deriva hacia aplicaciones concretas a la licitud de los beneficios eclesiásticos y de su colación por los prelados. Pertenecen asimismo a la teología moral las cuestiones referentes al estado de gracia. Acerca del estado de gloria, se pregunta por la visión intuitiva de Dios trino y por la necesidad de la Revelación para salvarse; y se cierra el *quolibet* con la batallona cuestión de si la bienaventuranza se alcanza por un acto del entendimiento o de la voluntad (54). Entre otros asuntos de detalle, se examina singularmente la licitud de los estudios filosóficos y de su aprovechamiento en el desarrollo de la teología (55). En seguida se advierte, por la simple enumeración de los temas, la importancia histórica de un texto en el que son abordados problemas tan candentes en la filosofía del siglo XIII.

20. En cuanto a la filiación de las doctrinas sustentadas por nuestro autor, hemos de atenernos a los escasos fragmentos publicados por Grabmann y por Glorieux, que nos lo muestran situado entre las dos grandes corrientes del agustinismo y del aristotelismo e inclinado preferentemente a favor de éste. Valgan para muestra las opiniones sostenidas en las dos primeras cuestiones (56) del *quolibet* acerca de las ideas divinas que, conforme al parecer de los peripatéticos, se niega a identificar con las ideas platónicas. Fiel a la mente de San Agustín, admite en Dios ideas eternas e inmutables de las cosas, cuya ejemplaridad le inspira en su acción creadora. Combate la dualidad establecida por Platón entre el mundo sensible y el intelectual, y muestra que las cosas no surgen por la mera participación del uno en el otro, es decir, de la materia en la forma, sino que precisa una acción más fundamental, por la que la cosa singular es producida a la vez en su materia y en su forma. Tal es la acción creadora del Ser divino, motivada

---

(54) "Utrum beatitudo consistat in actu intellectus vel voluntatis."

(55) "Utrum liceat magistris Sacrae Scripturae studere in philosophia."

(56) "Utrum ideae quas theologi ponunt esse in Deo sint eaedem cum ideis quas platonici posuerunt."

"Utrum distinctio idearum impediat quod una de alia non possit praedicari."

íntimamente por sus ideas, que no se ejerce sobre un supuesto material previo. La doctrina platónica no se armoniza con la fe, por lo cual no cabe identificarla con la sostenida por San Agustín y compartida a la sazón comúnmente por los teólogos.

El asunto prosigue en la cuestión inmediata, donde se formula la pregunta de si la distinción entre las ideas impide que sean predicadas unas de otras. Para no extrañarse de la respuesta del autor, conviene recordar que la cuestión se plantea en relación a la mente divina, cuyas ideas sirven de cimiento al orden ontológico. El orden lógico a que se refiere la predicación, tiene un origen diverso. También aquí se combate indirectamente la posición platónica. La predicación recíproca de las ideas que se componen o dividen en el acto lógico, entraña una pluralidad inconciliable con la simplicidad divina. Las ideas en Dios no suponen pluralidad. Al conocer Dios en su esencia simplicísima los diversos modos en que es susceptible de imitación, sin diversificarse engendra las ideas. Estas, por tanto, no pueden combinarse en la mente divina ni predicarse unas de otras.

Aún más característica es la cuestión séptima (57) del *quolibet,* donde se cotejan los nuevos conceptos del entendimiento agente y del entendimiento posible con el de la *intelligentia abdita,* que expone San Agustín en su tratado *De Trinitate.* Una vez más se busca la manera de concordar las ideas tradicionales con los textos aristotélicos. Algunos teólogos del siglo XIII, entre ellos Roger Bacon y Roger de Marston, se apoyaban en unas conocidas palabras de San Agustín: "*lux quae nos illuminat, magister qui nos docet, veritas quae nos dirigit, Deus est*", para identificar el entendimiento agente con la mente divina y el entendimiento posible con la mente humana. Bajo esta doctrina, que recuerda la de Avicena y de otros peripatéticos árabes, se encubre, sin embargo, el iluminismo agustiniano tradicional que explica la actividad del conocimiento mediante una influencia directa de Dios en el espíritu. Contrariamente a una tal opinión, los aristotélicos afirman que el entendimiento agente no es una sustancia separada, sino una potencia de nuestra alma. A esta solución inclínase también Ferrer, después que por una curiosa interpretación de los pasajes de San Agustín llega a identificar la *intelligentia abdita* con el entendimiento posible.

Menos interesante en el aspecto doctrinal es la cuestión, que ha publicado Glorieux, acerca de si el primer pensamiento que se nos ocurre

---

(57) "Utrum intelligentia abdita, de qua loquitur Augustinus..., sit idem quod intellectus agens."

de una cosa ilícita, es pecaminoso (58). A través de un cuantioso aparato de autoridades y razones en pro y en contra, se contesta facilísimamente la pregunta con sólo analizar el proceso psicológico que acarrea el pensamiento. Si éste se reduce a un puro hecho cognoscitivo producido espontáneamente en el alma, nada se le puede imputar al sujeto. Hay pecado, cuando aquel pensar ilícito impresiona la afectividad y sobreviene la complacencia y el consentimiento. El desarrollo del argumento conduce al autor a un sutil examen de la motivación del acto interno.

El desconocimiento de los fragmentos inéditos del *quolibet* impide fijar con mayor precisión la actitud doctrinal de Ferrer ante los graves problemas del siglo, que abordó en sus lecciones. Los publicados permiten, sin embargo, situarle en la corriente peripatética que pugnaba a la sazón por abrirse paso en la Facultad de Teología de París. En el conjunto de sus doctrinas se advierte la notoria influencia de Santo Tomás, cuyos conceptos, y aun a veces las palabras, se reproducen fielmente en algunos de los textos. Haya o no oído personalmente la enseñanza del Angélico Doctor, es lo cierto que con Ferrer nos encontramos en presencia de un coetáneo suyo, perteneciente a la primera generación de sus seguidores.

---

(58) "Utrum primus motus vel cogitatio de re illicita sit peccatum."

IV

Bernardo de Trilla.

Su patria.—Su vida.—Sus escritos.—Sus doctrinas filosóficas.

21. Poco tiempo después de haber profesado Ferrer en París la cátedra de teología que la Orden de Predicadores tenía reservada a los extranjeros, empezaba a cursar sus estudios en aquella Universidad otro español, que no tardó en sucederle. Se llamaba Bernardo de Trilla, y su nacionalidad consta terminantemente por el catálogo anónimo de los escritores dominicos hallado en Stams, que le nombra así en el lugar 97: "*fr. Bernardus de Trilia, nat. hyspanus*"; con esta afirmación se contradice, sin embargo, la de Bernardo Gui en su continuación al catálogo escrito por Salanhac, pues allí es mencionado en el lugar 34: "*frater Bernardus de Trilia, de Nemauso*" (59). Según Douais, dicho cronista repite su afirmación en la historia de los conventos de la provincia de Toulouse y en la de los de Provenza, cuyo manuscrito se guarda inédito en la Biblioteca municipal de Toulouse. Idéntico origen le atribuyen las actas de un concilio provincial celebrado en 1279 y el epitafio grabado en su sepultura, siempre al decir de Douais (60). Indicios son éstos bastante graves para inclinarnos a suponer que Bernardo de Trilla nació en Nimes, y más aún si se tiene en cuenta que vivió casi siempre en el mediodía de Francia, especialmente en Provenza. No es extraño que Douais, y recientemente André, hayan reivindicado la condición de francés para este autor (61).

---

(59) Uno y otra han sido publicados por Denifle en el artículo citado en la nota 5.

(60) Citado por el P. G. S. André, S. J.: *Les Quodlibeta de Bernard de Trilia*, artículo en la revista "Gregorianum", II, pág. 227, nota 2.

(61) André, en el artículo citado, págs. 226-265.

André parece apoyarse en las averiguaciones de Quétif y Echard, quienes siguieron en este punto a Lorenzo Pignon. Este, a su vez, extrajc sus noticias de los manuscritos de Bernardo Gui.

La perplejidad de los biógrafos ante la contradicción de los testimonios ha llegado hasta el extremo de que, para sortear la dificultad, se supuso una duplicidad de personajes coetáneos de igual nombre, uno francés y otro español. Esta hipótesis no resiste al más ligero examen, como ya vieron Quétif y Echard.

Sin embargo, los investigadores alemanes (62), y el mismo Glorieux en su conocida publicación del año 1925 (63), rechazan el origen francés de Bernardo, o por lo menos dudan de él. El nombre es francamente catalán, a menos que se quiera desfigurarle, como ha hecho André (64). La atribución contenida en el catálogo de Stams, cuya exactitud histórica no ha sido hasta ahora desmentida en ninguno de sus detalles, constituye el argumento de mayor peso frente a los asertos, bastantes veces rectificados, de Bernardo Gui. Que la naturaleza española de Bernardo era un tópico, lo confirma el *Liber de illustribus viris de O. P.* escrito a principios del siglo XV por el alemán Juan Meyer donde se incluye una lista de los grandes prestigios doctrinales de la Orden, entre los cuales menciona únicamente a tres españoles: Ramón de Peñafort, Nicolás Aymerich y, en medio de ambos, a un *Bernhardus Hispanus* (65). ¿Quién era ese Bernardo que gozaba de tanta fama dentro de la Orden? Notoriamente Bernardo de Trilla, ya que no cabe alegar otro. España debió ser, pues, su patria; y, si no queremos tachar de inexacta la afirmación de Bernardo Gui, la habremos de interpretar en el sentido de que Bernardo de Trilla, aunque catalán, era "hijo de hábito" del convento de Nimes, donde se incardinó a la Orden de Santo Domingo. Los cronistas de Ordenes religiosas se expresan a las veces de esta manera.

22. De la vida de Bernardo de Trilla antes de su ingreso en la Orden no tenemos ninguna noticia. Dentro de ella, su vida se desarrolla en tres etapas distintas. En la década comprendida entre 1266 y 1276 consta que fué lector de teología sucesivamente en los conventos de Montpeller, Aviñón, otra vez Montpeller, Burdeos, Marsella, Toulouse y otra vez Aviñón. En la década siguiente tiene lugar su actuación en París, de la que hablaremos por extenso. Apartado de París, desde 1287 ocupa varios cargos importantes en la Orden: vicario provincial, prior provincial, etc., hasta su muerte ocurrida en Aviñón el día 3 de abril de 1294, que caía entonces en la víspera de Santo Domingo; sus restos

---

(62) Grabmann le hace siempre catalán. Baumgarten, en la 10.ª edición del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Ueberweg-Heinze, vol. II, Berlín, 1915 (pág. 518), afirma que nació en Nimes el año 1240. Pero Geyer, en la 11.ª edición aparecida el año 1928, dice que no está claro si nació en el sur de Francia o en Cataluña.

(63) Glorieux: *La littérature quolibétique de 1260 à 1320*. Kain, 1925, pág. 101.

(64) Este autor llega a torturar el nombre hasta transformarlo en *Bernard de la Treille*, lo cual es inadmisible. Trilla es, en cambio, un apellido corriente en Cataluña (véase, sobre este punto, a Balari Jovany: *Orígenes históricos de Cataluña*, Barcelona, 1899, págs. 564 y 619).

(65) Véase el artículo de Denifle citado en la nota 5.

fueron trasladados a Nimes, según testifica el propio Bernardo de Gui (66).

Ignoramos si anteriormente a 1266 realizó estudios en París. Con seguridad llegó a maestro; pues, además de su inclusión en los catálogos ya citados, consta el título en los *quolibet* y por las actas del capítulo general de la Orden celebrado en 1280, que por su condición magistral presidió. Las noticias de su larga residencia en París, tras su enseñanza en los conventos del sud de Francia, son harto fragmentarias y un tanto confusas; recientemente Glorieux, en un ingeniosísimo estudio, ha logrado coordinarlas hasta restablecer con visos de verosimilitud la sucesión de los hechos en estos años, los más interesantes de su vida. Probablemente, Bernardo de Trilla llegó a París en 1279 o, lo más tarde, en 1281, pues ya en esta fecha ejerce el cargo de *dispositor studentium* en el convento de Santiago. En 3 de mayo de 1282 pronuncia el sermón de la Invención de la Santa Cruz. En el curso de 1282 a 1283 da comienzo a sus estudios de bachiller sentenciario y lee en cátedra los libros I y II de Pedro Lombardo. En 29 de noviembre del mismo año 1282 predica el sermón de Adviento. En el curso siguiente lee los libros III y IV del Maestro de las Sentencias; y, a la terminación del curso, se gradúa de maestro. En seguida, ocupa la cátedra reservada a los extranjeros (nótese el detalle, que es otro síntoma en contra de su pretendida nacionalidad francesa), y la desempeña durante tres años; a lo largo de esta docencia comenta varios libros sagrados, desarrolla un conjunto de cuestiones doctrinales y sostiene en cada temporada un *quolibet*. En el curso de 1286 a 1287 se suscita un movimiento de protesta contra él por abusos cometidos, especialmente algunas ausencias prolongadas en vacaciones y aun en época lectiva. La queja llega hasta los superiores y va acompañada de una delación a causa de ciertas doctrinas que se dicen profesadas por Bernardo y se reputan peligrosas por su novedad o por su formulación equívoca. Informado Bernardo de la denuncia, aunque ignora quiénes son los delatores, responde con un documento de justificación de estilo personalísimo, en el que apela al testimonio directo de sus oyentes para desvanecer el efecto de aquella acusación infundada. La queja, sin embargo, obtiene éxito; y en 1287 el capítulo de Burdeos le ordena salir de París, sin permitirle que termine el curso (67).

---

(66) Sigo en esta parte de la biografía a André en el artículo citado.

(67) Glorieux: *Un mémoire justificatif de Bernard de Trilla. Sa carrière à l'Université de Paris (1279-1287)*, en la "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" XVIII, 1929, págs. 23-58.

Esta contrariedad, que pone fin a la carrera docente de Bernardo de Trilla, fué superada a los pocos años por otra mayor. Elegido provincial de Provenza, el capítulo general celebrado en Roma el año 1292 le exoneró del cargo. Un acuerdo tan grave tuvo su motivación en una disidencia interior de la Orden. Apenas designado provincial, Bernardo de Trilla se trasladó a Palencia para asistir al capítulo general del año 1291, en el que Munio de Zamora, General de la Orden, confirmó su elección. Entre el español Munio y Bernardo de Trilla existía, sin duda, una cierta identificación espiritual; por lo menos, Bernardo le defendió con calor de las imputaciones lanzadas por el Papa Nicolás IV, quien acabó por revocar a Munio en sus funciones de General de la Orden. El capítulo de Roma, sensible a los ataques del Papa contra Munio, no tuvo inconveniente en pronunciar la deposición de su partidario Bernardo de Trilla. Se sintió el interesado tanto del acuerdo que enfermó de pesar y le sobrevino la muerte. Su buena fe, empero, andaba en lenguas de los hermanos del convento, que dieron cuenta a los superiores de su fallecimiento en carta sentidísima y llena de respetuoso afecto para la memoria del difunto (68).

23. La producción literaria de Bernardo de Trilla es abundante, y pertenece casi en totalidad al período de su magisterio en París. El catálogo de Stams trae una larga lista de obras, que se clasifican en comentarios a la Escritura, *quolibetos,* y cuestiones explicadas en cátedra. Entre los libros sagrados comentados por Bernardo figuran: los *Proverbios,* el *Cantar de los Cantares,* el *Eclesiastés,* el *Libro de la Sabiduría* y uno de San Juan, verosímilmente el *Apocalipsis,* cuyo manuscrito ha sido encontrado en la Biblioteca municipal de Aviñón (69). Los *quolibet,* en número de tres, corresponden a los tres años de su regencia de la cátedra de teología. Las cuestiones se refieren a materias doctrinales entonces controvertidas y presentan, por tanto, el máximo interés filosófico y teológico; de ellas se mencionan las siguientes series: *de spiritualibus creaturis et de potentia Dei, de anima coniuncta corpori, de anima separata, de differentia esse et essentiae, super totam astrologiam.* No poseemos todavía el texto de todas estas obras cuya existencia consta por los documentos; pero los hallazgos sucesivos de manuscritos en archivos y bibliotecas han restituído ya el conocimiento de bastantes de ellas (70).

(68) "Histoire littéraire de la France", vol. XX, París, 1895, págs. 129-141.

(69) El manuscrito es del siglo XIV, y lo cita André en su artículo.

(70) De los comentarios a las Sagradas Escrituras no hemos visto citado otro manuscrito que el de la nota anterior.

Los *quolibet* se conservan en tres manuscritos, por lo menos: uno, procedente del

No acaba aquí la lista de sus escritos, pues los hallazgos han revelado la existencia de otros no incluídos en el catálogo de Stams. La Biblioteca Nacional de París conserva el manuscrito de los dos sermones del año 1282 (71). Glorieux ha descubierto otra pieza, adosada a un manuscrito de las Cuestiones disputadas, cuya existencia había escapado a la perspicacia de los eruditos; el documento, que se conserva en el ms. 3.490 de la Biblioteca Mazarina, encierra la justificación de los 16 artículos extraídos de la enseñanza de Bernardo de Trilla, que en el año 1287 fueron denunciados a sus superiores; todos los indicios autorizan la atribución del documento al propio inculpado. Lo más notable del caso es que, a base de esta autodefensa, Glorieux ha pretendido descubrir e identificar el texto del tercer *quolibet,* que muchos autores creían perdido o tal vez inexistente por no haber tenido tiempo Bernardo de redactarlo a causa de su precipitada marcha de París; y, además, el texto del Comentario al Maestro de las Sentencias, que aparece conservado en el manuscrito 889 de la Mazarina (72).

24. La escasez de los textos de Bernardo de Trilla que han visto la

---

monasterio de San Cugat del Vallés y hoy conservado en el Archivo de la Corona de Aragón (n.º 54); otro en el códice 45 de la biblioteca del Convento de Santa Catalina de Pisa, que ha descrito Mgr. Pelster (en "Xenia Thomistica", Roma, 1925, III, páginas 272-275); y un tercero en el códice 156 de la colección Borghese en la biblioteca Vaticana. El primer *quolibet* contiene 23 cuestiones; el segundo, 24; y el tercero, nada más 5, por estar incompleto.

En los dos códices últimamente citados están también las *Quaestiones de cognitione animae conjunctae corpori;* y en el de la Vaticana, además, las *de cognitione animae separatae.* Torres Amat cita otro manuscrito de las primeras, cuyo paradero ignoramos. Las demás Cuestiones disputadas parecen perdidas por el momento.

(71) Son los que figuran con los números 18 y 160 en el ms. lat. 14947. Véase a Mortier: *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs,* I, París, 1903, pág. 667.

De este manuscrito y de la atribución de ambos sermones a Bernardo de Trilla había ya tratado Hauréau en *Notices et extraits de quelques ms. latins de la Bibl. Nat.,* IV, París, 1892, pág. 9, quien le atribuye además conjeturalmente otro sermón del ms. lat. 15.005 de la misma Biblioteca.

(72) Glorieux: *Un mémoire justificatif de Bernard de Trilla. Sa carrière à l'Université de Paris (1279-1287),* en "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" XVII, 1928, págs. 405-426; y XVIII, 1929, págs. 23-58.

El *quolibet* tercero es, en opinión de Glorieux, el que figura anónimo con el n.º 7 en la colección formada por Nicolás de Bar, de la que dió extensas noticias en su libro del año 1925 a base del ms. 15858 de la Biblioteca Nacional de París.

El Comentario a las Sentencias cree identificarlo en una reportación de Alberto de Metz, a la que le falta el libro III.

J. Koch cree que la atribución del *quolibet* se basa en un supuesto falso y reivindica la paternidad del mismo para Pedro de Tarantasia (véase el artículo publicado en la misma revista el año 1930, vol. XX, págs. 464-468).

Al responder a la crítica de Koch (en la misma revista y volumen, págs. 469-474),

estampa en estos últimos tiempos (73), impide un estudio extenso de su posición doctrinal, que limitaremos a los *quolibet* y al documento justificativo. Por ellos vemos a Bernardo en posesión de una técnica escolar perfecta: planteada una cuestión en términos breves y claros, se alegan una o dos dificultades en contra y alguna razón en pro, se exponen seguidamente los varios sentidos posibles de la pregunta y la respuesta cabal en cada uno de dichos sentidos; en caso de discrepancia, las opiniones contrarias son expuestas y criticadas con argumentos negativos, a veces abundantes, ceñidos en el fondo y en la forma. Tan sólo la opinión que place, es defendida con razones positivas en perfecto orden. En esencia, este método coincide con el usado por Santo Tomás. Como él, acude a giros de expresión que moderan el ardor de la disputa: *non videtur posse stare, minus conveniens ad praesens*, etc. (74).

Los maestros en quienes Bernardo de Trilla apoya de ordinario sus contestaciones, son: San Anselmo, los Victorinos, Pedro Lombardo, el *Liber de Causis* y las Glosas a ellos. En los desarrollos doctrinales cita, además, a: Aristóteles a cada paso, San Agustín, San Hilario, San Gregorio Niceno, Orígenes, el Damasceno, el Pseudo-Dionisio, Boecio, Averroes, Avicena, Avicebron, Algazel, Isaac y Maimónides.

Al examinar con detenimiento la doctrina sustentada y los argumentos aducidos, obtiénese en seguida la impresión de que nos encontramos ante un calco fiel de las doctrinas de Santo Tomás de Aquino. Bernardo sigue su parecer en todas las cuestiones sin excepción, con convencimiento, incluso con admiración apasionada y con ternura de discípulo, repitiendo los mismos conceptos, usando los mismos términos y guardando igual tono de tranquilidad y de modestia. Algunos puntos, que Santo Tomás no había considerado aparte, los es-

---

Glorieux ha modificado algunas de sus afirmaciones. Mantiene a favor de Bernardo de Trilla la paternidad del *quolibet;* pero atribuye la redacción de la memoria justificativa, así como la del Comentario a las Sentencias, a su discípulo Juan de París.

(73) Glorieux ha publicado el índice completo de los dos primeros *quolibet* y del fragmento indubitable del tercero en su obra *La littérature quolibétique*, etc., págs. 101-104. Estos índices han sido reproducidos por André en el ya mencionado artículo, en el que, además, se insertan cinco fragmentos del texto.

El escrito de justificación lo ha publicado también Glorieux en su artículo de la "Revue des Sciencies Philosophiques et Théologiques".

De las *Quaestiones* publicó unos fragmentos B. Hauréau en su *Histoire de la Philosophie scolastique*, vol. II, 2, París, 1880, págs. 114-120. André ha prometido ocuparse de ellas en un nuevo estudio.

(74) Seguimos, en todo este análisis, la exposición de André.

tudia explícitamente nuestro autor; a buen seguro, las controversias suscitadas en torno a ellos le obligarían a un especial tratamiento. Así ocurre con la cuestión de si la esencia y la existencia se identifican en las cosas creadas, que Trilla resuelve con criterio personal, si bien intercala en el texto unos cuantos pasajes de Santo Tomás.

He aquí otras doctrinas, principalmente metafísicas y cosmológicas, desarrolladas en los *quolibet*: la unicidad de la forma en el compuesto humano, la imposibilidad de existencia de la materia primera sin la forma, la impenetrabilidad de los cuerpos y la inexistencia del vacío, la incapacidad radical de toda criatura para la acción creadora, la repugnancia intrínseca del infinito actual, la realidad de las relaciones entre las cosas, el consurso divino en la causalidad natural de los seres y la consecución de la bienaventuranza por un acto del entendimiento que la voluntad completa y termina (75). También son abordados asuntos de moral, que expone con mucha brevedad, y problemas psicológicos relativos al conocimiento en cuya resolución reproduce la doctrina de las Cuestiones disputadas. En éstas trata de la forma de conocimiento peculiar a los espíritus angélicos, al espíritu humano en estado beatífico y al alma en la presente condición terrena. Rechaza la teoría platónica de las ideas innatas y busca el origen de nuestros conocimientos en las especies o formas que el entendimiento agente obtiene de las cosas por un esfuerzo natural, nada extraordinario. La ciencia no surge del fondo de nuestra alma por una simple operación extractiva; antes bien, se produce por asimilación de las cosas mediante una acción inteligente, con la que sobreviene una perfección nueva al alma racional. En el problema de los universales descarta las posiciones extremas de nominalistas y ontologistas para situarse en un realismo moderado (76).

25. Sorprende, ya a primera vista, la identidad de doctrinas entre Bernardo de Trilla y Santo Tomás de Aquino. "En un examen algo "más atento la sorpresa se convierte en estupor al comprobar que mu-"chas de las cuestiones quolibéticas no son otra cosa que Santo To-"más copiado íntegramente, hasta voy a decir brutalmente, la mayo-

(75) El acto del entendimiento constituye el estado beatífico *originaliter et substantialiter;* el de la voluntad, *formaliter et completive.*

(76) "... Ideo alii mediam viam tenentes posuerunt omnes formas naturales praeexistere in materia in potentia, non in actu... et haec est positio Philosophi et omnium peripateticorum..."

Véase, sobre este punto, a Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande,* vol. III, Leipzig, 1866, cap. XIX, pág. 196.

"ría de las veces casi sin arreglo ni adaptación. No sólo en todas par-"tes hallamos presente su pensamiento con sus autoridades, sus argu-"mentos y sus comparaciones, sino aun su texto apropiado en forma "de grandes recortes, de frases, de párrafos, de artículos enteros" (77). Algo parecido ocurre en las Cuestiones disputadas, según ha comprobado Pelster (78). No es extraño, pues, que M. de Wulff haya calificado a Bernardo de Trilla de plagiario (79).

Las obras copiadas de Santo Tomás son, sobre todo, la *Summa theologica* y los *Quolibeta* y, en menor proporción, la *Summa contra Gentes* y las Cuestiones disputadas. Aunque parezca extraño, Bernardo no utiliza, por lo menos en sus tres *quolibet,* ni el opúsculo *De ente et essentia* ni el Comentario a las Sentencias. En cambio, en las 16 tesis de su escrito de justificación— de las que tan sólo las últimas revisten alcance filosófico por referirse a los siguientes asuntos: la identidad material del cuerpo resucitado, problemas cosmológicos, la visión beatífica, las actividades de los espíritus separados, la cantidad y sus accidentes y la sanción ultraterrena—, alega, además de la *Summa Theologica* y de un *quolibet,* el Comentario a las Sentencias.

Basten tales indicaciones para establecer, sin sombra de duda, la filiación filosófica de Bernardo de Trilla. Por tomista incondicional le tuvieron ya sus contemporáneos, así sus hermanos en religión y en doctrina como los adversarios que murmuraron de él y le atacaron por enseñar las novedades del aristotelismo incorporadas por Santo Tomás a la teología; con esta misma fama ha pasado su nombre a la posteridad. No sin motivo le caracteriza Bernardo Gui como "espléndidamente empapado en las doctrinas y en la savia de Santo Tomás" (80).

---

(77) André, artículo citado, pág. 244.

(78) F. Pelster: *La Quaestio disputata de S. Thomas "De unione Verbi incarnati"*, en "Archives de Philosophie", III, págs. 234 y sgts.

(79) En su *Histoire de la Philosophie Médievale,* vol. II, 5.ª ed., París-Louvain, 1926, pág. 42.

(80) "... dogmatibus ac nectare fratris Thomae excellenter imbutus...", citado por André, ibid.

Mayor originalidad que las doctrinas teológico-filosóficas de Bernardo de Trilla, ofrecen sus ideas astronómicas, de las cuales puede verse un excelente resumen en la obra de Pierre Duhem: *Le système du monde,* vol. III, París, 1915, págs. 363-383.

V

La escuela tomista en Cataluña y Aragón a fines del siglo XIII.

26. Creemos oportuno en este momento poner de relieve la vigorosa contribución aportada por los dominicos catalanes y aragoneses al nacimiento y difusión de las nuevas corrientes doctrinales que prevalecieron en su Orden desde la segunda mitad del siglo XIII por iniciativa de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. No fueron tan sólo los hombres eminentes de la Orden, maestros y lectores, quienes se adhirieron a las doctrinas teológicas y filosóficas de ambos pensadores, sino la masa de los religiosos que se hallaban dedicados a los estudios y a la enseñanza; y creció la boga de tales doctrinas hasta el extremo que durante la última década del siglo XIII y la primera del XIV se configura netamente el perfil de una escuela tomista en Aragón y Cataluña.

No conocemos la orientación ideológica del más antiguo lector de la Orden, Miguel de Fabra, si bien cabe suponer que prestaría tributo a las corrientes agustinianas a la sazón dominantes. Pero, bajo la influencia de San Ramón de Peñafort, las comunidades catalanas se asimilan muy pronto las nuevas corrientes de la época. Estudiantes barceloneses siguen los cursos de Alberto Magno en Colonia y en París. En 1255 es utilizado en Barcelona un códice que contiene la totalidad de los escritos divulgados hasta entonces por Alberto Magno, y en 1264 es conocido un nuevo escrito suyo que se intitula: *Summa de anima* (81). En vida de Santo Tomás sus obran andan en manos de los dominicos barceloneses, especialmente el Comentario a las Sentencias y las Cuestiones disputadas; y no tardan en ser conocidos el *De veritate* y la *Summa Theologica* (82). En 1259 los grandes prestigios de la Orden, entre ellos Alberto Magno y Tomás de Aquino, acuden al capítulo general de Valenciennes para elaborar la Regla de los Estudios; allí se acuerda promover la obra de las misiones en España, y con este motivo Santo

(81) H. Denifle: *Assignationes librorum qui pertinent ad conventum S. Catherinae Barchinonensem*, en el ya citado "Archiv", II, págs. 241-248, documentos núms. 19 y 20.

(82) Ibid., números 15, 51, 69, 72 y 75.

Tomás de Aquino, a instigación de San Ramón de Peñafort, escribe para sus hermanos españoles la *Summa contra Gentes*.

La asimilación doctrinal no tarda en manifestarse. Ramón Martí, al contacto de su maestro Alberto y de su condiscípulo Tomás, evoluciona desde el agustinismo que inspira su opúsculo de juventud hasta el peripatetismo de su obra última y definitiva. El *Pugio fidei* es un calco servil de la *Summa contra Gentes* y, en pequeña parte, también de la *Summa theologica*. A los dos años de muerto Santo Tomás, Ferrer reproduce y defiende sus doctrinas desde la cátedra de París, a la sazón en que en la Universidad crece la efervescencia contra el peripatetismo y el obispo Tempier prepara su famosa condenación de 219 tesis, algunas de ellas sacadas de la enseñanza tomista. Es verosímil que el anatema episcopal del año 1277 fuese simultáneo al magisterio de Ferrer.

27. El movimiento de reacción a favor de las doctrinas tomistas surge inmediatamente en el seno de la Orden. Al año siguiente, el capítulo general reunido en Milán se siente afectado por el gesto de Tempier, que había repercutido en Oxford por obra de Kildwarby; y delega especialmente a dos religiosos para que sin demora se trasladen a Inglaterra y reduzcan al silencio a los hermanos que, desorientados por la actitud del arzobispo, se entretenían en infamar la memoria de Tomás de Aquino. ¿Quienes fueron esos delegados? Dos provenzales: el uno, Ramón de Mevouillon, amigo y probable discípulo de Ramón Martí; el otro era Juan Vigouroux, que mantenía íntimas relaciones con nuestros dominicos y a quien veremos defender el tomismo contra Arnaldo de Vilanova. Cumplida con éxito la misión especial que los llevó a Inglaterra, fué dada cuenta de su gestión en el capítulo general reunido en París en 1279, en el cual se ordenó que en adelante ningún dominico se permitiese censurar las opiniones de Santo Tomás, aun cuando discrepase de ellas.

Los esfuerzos de los dominicos meridionales por reivindicar la memoria de su gran maestro ya fallecido, habían dado lugar a que se formara gradualmente una *sequela* de Tomás de Aquino. Las copias de sus manuscritos se multiplicaban sin cesar; se formaban extractos y antologías y se componían tablas o índices para facilitar el estudio y consulta de sus obras, cuyo conocimiento pronto se divulgó fuera de la Orden. En manos de Arnaldo de Vilanova anduvo un ejemplar de estos índices. Sobre todo, los lectores conventuales se complacían en reproducir las doctrinas tomistas, generalmente al pie de la letra. El magisterio de Bernardo de Trilla es un caso típico; en sus lecciones de

París (y no olvidemos que durante los diez años anteriores explicó la teología en los conventos más importantes del mediodía de Francia) replantea las mismas cuestiones de Santo Tomás, las resuelve en iguales términos, copia sus textos y desenvuelve algunas ideas que en Santo Tomás aparecen esbozadas nada más; la insistencia en repetir doctrinas que sonaban todavía en ciertos oídos a novedades peligrosas, le acarrea una denuncia de la cual se sincera en un documento aclaratorio, pero a la vez de plena ratificación en las doctrinas tomistas. El capítulo general del año 1286 en París, al que asistiría con seguridad Bernardo de Trilla, recuerda los preceptos del de 1279 relativos a las opiniones de Santo Tomás.

28. Las doctrinas tomistas alcanzan su máxima difusión en Cataluña y en el mediodía de Francia en los últimos años del siglo XIII y en los primeros del XIV. Cuando Arnaldo de Vilanova roza con sus invectivas las doctrinas a la sazón corrientes en la Orden, tiene lugar un levantamiento general. Los dominicos le atacan en todas partes; predican, escriben y enseñan contra él y se enzarzan con él en largas disputas. Las refutaciones de sus doctrinas son leídas con fruición en las escuelas conventuales; de hecho, es la Orden entera que se le pone enfrente. Arnaldo se da cuenta y ataca igualmente en bloque al "ejército bicolor" (83), cuyos "novicios" son apellidados "tomatistas"; tomatistas son, para Arnaldo, los seguidores de las opiniones de Santo Tomás (84), que él ve ya formados en legión y a los que ataca colectivamente. A la muerte de Arnaldo, la Orden reacciona en masa; y por medio de sus órganos más representativos obtiene la sentencia de Tarragona condenatoria de sus escritos teológicos.

Ese estado colectivo de espíritu existente entre los dominicos meridionales a favor de las nuevas corrientes introducidas por Santo Tomás de Aquino cristaliza a la postre en un acuerdo de imposición oficial de sus doctrinas. Al terminar el siglo XIII, el extraordinario crecimiento de la Orden había requerido la reorganización territorial y administrativa; a principios del siglo XIV, se constituyó con carácter independiente la Provincia de Aragón. Al poco tiempo de constituída, el General convocó a capítulo en Zaragoza para el año 1309, y allí se tomó el acuerdo de "que los lectores y sublectores lean y determinen según la doctrina

---

(83) La Orden es llamada bicolor por el doble color del hábito que acababa de adoptar.

(84) En la *Apologia de versutiis* se refiere a la Orden de Predicadores, "cuius tirones vocatis Thomatistas". Y añade, dirigiéndose al canónigo Jaime Blanch: "Vos autem estimo Thomatistas vocare quoscumque sectantes opinionem Thome."

"y obras del venerable doctor fray Thomas de Aquino, y en ella infor- "men a sus discípulos, y que tengan obligación de estudiar con diligen- "cia en ella los estudiantes"; y amonesta con castigos a quienes hicieren lo contrario (85). A un idéntico estado de espíritu responde otro acuerdo del mismo capítulo por el que excepcionalmente se autoriza a los religiosos enviados al Estudio general para vender sus libros en caso de sufrir necesidad, pero de la autorización se exceptúan dos libros invendibles: la Biblia y las obras de Tomás de Aquino (86).

El tomismo, como sistema doctrinal teológico-filosófico, obtenía así su primera consagración oficial.

---

(85) "Volumus et districte iniungimus lectoribus et sublectoribus universis, quod legant et determinent secundum doctrinam et opera venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino, et in eadem scolares suos informent, et studentes in ea cum diligentia :tudere teneantur."

El texto del acuerdo consta en las *Actas*, t. II, pág. 38, según cita que tomo del "Dictionnaire de Théologie catholique", VI, pág. 888. La traducción castellana está tomada de la obra de Diago, que hemos citado en la nota 1, pág. 40.

(86) Diago, ibidem.

SECCION II: LAS DOCTRINAS FILOSOFICAS EN LOS TEOLOGOS FRANCISCANOS

VI

Gonzalo de Valboa

Gonzalo de Valboa, un maestro español de Duns Scot.—Su patria.—Su actuación en la Orden; el Generalato.—La disputa con los "espirituales" en Aviñón.—El magisterio en París.—Relaciones personales con Juan Duns Scot.—Escritos de Gonzalo.—Sus doctrinas y posición filosófica.—La disputa con Eckehart.

29. La Orden franciscana se mantiene en un principio alejada de los estudios. En su ideal de restablecer el espíritu evangélico que informó la predicación de Jesús y los apóstoles, San Francisco y sus compañeros restauran la simplicidad del vivir cristiano, ajeno a toda clase de superfluidades. Al profano saber, e incluso a la teología, los consideran como lujo y ocupación mundanos a los que el buen religioso ha de renunciar. Se comprende la emoción profunda con que los humildes franciscanos de aquella primera generación recibirían en 1231 la noticia de haber solicitado el ingreso en la Orden el máximo prestigio de la Universidad parisina. Con Alejandro de Halés se inicia entre los minoritas una corriente favorable a los estudios que había de seducir a los espíritus más cultos y en el mismo siglo XIII había de provocar el florecimiento de una auténtica escuela franciscana con personalidades tan eminentes como San Buenaventura, el obispo Grosseteste y Juan Duns Scot; por más que en la Orden perduró, frente a esta corriente, el recelo y, en ocasiones, la protesta de los sectores más rígidos que aspiraban a guardar incólume la sencillez primitiva del Fundador de Asís.

30. A esa escuela teológica más antigua del franciscanismo pertenece un español ilustre, si bien harto olvidado, que entre sus muchos méritos cuenta el de haber enseñado y protegido en sus estudios a Juan Duns Scot. Su nombre es Gonzalo de Valboa, nacido de noble linaje

en la provincia de Santiago de Compostela (87). Las crónicas no hablan de él hasta que ocupa cargos importantes en la Orden. En 1290 le presentan al frente de la provincia de Santiago. Catorce años después, a la sazón en que ejercía de provincial en Castilla, asistió al capítulo de Asís y fué elegido General de la Orden en sustitución de Fr. Juan Minio, que acababa de ser promovido al cardenalato (88). En la interna disidencia que desde tiempo venía minando la Orden, Gonzalo continuó la política de su inmediato antecesor contraria al partido rigorista. Las primeras medidas de Gonzalo provocaron en seguida el descontento de esta fracción a cuyo frente, muerto ya Olivi, se pusieron Ubertino de Casale y Angel Clareno. La desobediencia llegó a tales extremos que el General se vió obligado a requerir la intervención de Carlos II de Anjou, rey de Nápoles, en castigo de los rebeldes. Sin embargo, el movimiento de los *espirituales* iba en aumento, sobre todo en el mediodía de Francia; los de Provenza, por el intermedio de su amigo y protector Arnaldo de Vilanova, lograron que el rey de Nápoles escribiera al General intercediendo por los perseguidos y aun amenazando con hablar directamente al Papa de la reforma de la Orden. Se ignora la respuesta que diera Gonzalo a esta carta, fechada en 5 de mayo de 1309; pero es lo cierto que, coincidiendo con la real iniciativa, crecieron las dificultades de su gobierno. Se vió envuelto por el Papa en una velada censura de tolerancia por los abusos en materia de adquisición de bienes. De súbito, en octubre del mismo año 1309, Clemente V convocó en Grousseau, cerca de Malencène en el condado de Aviñón, una asamblea al objeto de solventar las disidencias internas de la Orden; empezó entonces una escandalosa disputa, que se había de prolongar durante dos años, entre los espirituales, capitaneados por Ubertino de Casale, y la fracción moderada representada por el propio Gonzalo, quien hubo de

---

(87) Nos referimos, claro está, a la provincia religiosa. La nobleza de su estirpe es atestiguada por su compatriota Alvaro Pelayo en el *De planctu Ecclesiae,* art. 67. Los documentos le apellidan *Gonsalvus de Valle bona,* que puede traducirse indistintamente por Balboa, Valboa, Valbona o Valbuena. En Galicia existen, efectivamente, muchos lugares denominados así, sobre todo en la parte de Pontevedra y en los obispados de Lugo y Mondoñedo (véase el *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España,* por Pascual Madoz); también los hay en Portugal y en Castilla, y tal vez por esta circunstancia los portugueses lo reclaman como connacional, mientras otros autores le hacen leonés. Sin embargo, en antiguos manuscritos se le designa como *gallicus,* a buen seguro por corrupción de *gallecus;* asimismo, la *Crónica de los 24 Generales* de la Orden franciscana hace constar taxativamente su condición de "gallego".

(88) P. Jesús Formoso: *Gonzalo de Balboa, maestro y protector de Escoto.* "El Eco Franciscano", Santiago de Compostela, número de 15 de noviembre de 1928, páginas 526-528.

solicitar el apoyo de Fr. Alejandro de Alejandría, Fr. Gil, Fr. Martín y otros. Las incidencias de esta disputa pertenecen, más bien, a la historia religiosa (89).

Entre tanto, no descuidaba Gonzalo los demás asuntos de gobierno. Cada tres años convocó a capítulo general: para 1307 en Toulouse, donde confirmó la censura pronunciada por el capítulo de 1302 contra Juan Minio por abusos en las rentas; y para 1310 en Padua donde, bajo la presión de las circunstancias, emprendió una campaña para acabar con las corruptelas introducidas en la Orden en materia de adquisición de bienes. Cumpliendo la voluntad del capítulo general de 1307, se trasladó a Poitiers para intervenir en las diferencias surgidas entre el Papa y Felipe *el Hermoso* en el asunto de los Templarios, ya entonces en gestación (90). Otro asunto, al que aplicó su actividad por estar asimismo relacionado con las disidencias interiores de la Orden, fué la organización de las comunidades religiosas de mujeres; de la atención solícita con que seguía su desarrollo dan fe dos cartas suyas, fechadas respectivamente en Gerona a 3 de enero de 1308 y en Pamplona a 11 de febrero de 1309 (91). También bajo su gobierno alcanzaron un florecimiento extraordinario las misiones franciscanas a pueblos muy diversos: sarracenos, paganos, griegos, búlgaros, cumanos, íberos, alanos, gázaros, godos, sicos, moclitas y otras naciones del Oriente y de Aquilón, como después de su muerte hizo constar en elogio suyo Clemente V.

Tras un generalato largo de nueve años, abatido por los disgustos y la fatiga del cargo, murió Gonzalo en París en 13 de abril de 1313. Sus restos recibieron sepultura en el convento franciscano de dicha ciudad.

31. Hemos omitido adrede hablar de la carrera escolar de Gonzalo, de la que hasta el presente tan sólo poseemos noticias muy fragmentarias. Su condición de *magister* viene atestiguada en las actas de la elección de Asís, en los manuscritos de sus obras y en las alegaciones de los adversarios (92). Pero ignoramos en qué años debió tener lugar esta en-

---

(89) P. José M.ª Pou: *Fr. Gonzalo de Balboa, primer General español de la Orden.* "Revista de Estudios Franciscanos" Sarriá (Barcelona), vol. VII, 1911, págs. 171-180 y 332-342.

(90) P. André Callebaut: *Duns Scot, sa maîtrise, son départ.* "Archivum Franciscanum Historicum", XXI, 1928, págs. 206-239.

(91) Las ha publicado el P. Ambrosio de Saldes, O. M. Cap., en "Estudis Franciscans", 1926, 2.º semestre, págs. 278 y 286.

(92) Ubertino de Casale, en una defensa ante el Papa en 1312, se expresa así: "Frater etiam Gonsalvus Generalis, cum legeret sententias Parisius in scholis fratrum Minorum, illam opinionem... tenuit..., ut dicunt, qui presentes erant in scholis, dum legeret..." (citado por el P. André Callebaut: *Le Beat Jean Duns Scot étudiant à Paris vers 1293-1296.* "Archivum Franciscanum Historicum", vol. XVII, 1924, págs. 1-12).

señanza. Callebaut ha conjeturado por indicios que las lecciones de Gonzalo de Valboa en París debieron ser profesadas en la última década del siglo XIII con posterioridad al magisterio de Juan Minio (1289-1290) y antes de ocurrir la muerte de Olivi en 1298. La conjetura está hoy avalada documentalmente, pero a la vez rectificada en cuanto a la fecha, desde la publicación de la lista de los franciscanos que se hallaban en París en 24 de junio de 1303; en ella figuran "*fr. Gundissalvus magister*" y, un poco más abajo, "*fr. Joannes Scotus*", que seguía entonces sus cursos de bachiller sentenciario (93).

La fijación de esta fecha aclara la relación histórica de Gonzalo de Valboa con dos grandes mentalidades de su época: Eckehart y Duns Scot. Por los mismos años de 1302 y 1303 ocupaba en París la cátedra de teología reservada a los dominicos extranjeros el místico alemán Eckehart. La simultaneidad de su enseñanza con la de Gonzalo dió pie a una interesante controversia entre ambos, de la que nos ha quedado testimonio fehaciente (94).

El magisterio de Gonzalo sobre Duns Scot aparece atestiguado en una carta, conocida desde hace tiempo, por la que, a título de General, ordena al guardián del convento de París que presente, para la licenciatura de teología, a Juan Scot, "de cuya vida digna de alabanza, excelente saber, sutilísimo ingenio, así como de sus demás cualidades, estoy plenamente informado, en parte por haberlo experimentado largamente y en parte por su fama que ha corrido por doquier" (95). Ese conocimiento personal que Gonzalo alega poseer de Duns Scot, es una alusión harto transparente a los años de convivencia en París, durante los que el maestro se percató de sus sobresalientes dotes, en especial de la

(93) La lista ha sido descubierta y publicada por el P. Ephrem Longpré; véase su artículo: *Gonzalve de Balboa et le B. Duns Scot* en "Etudes franciscaines", 1924, páginas 640-646, en apéndice al cual publicó el texto de una cuestión de Gonzalo acerca de la primacía de la voluntad sobre el entendimiento (ibidem, 1925, págs. 170-182).

(94) En los manuscritos 1.071 de la Biblioteca municipal de Aviñón y 1.086 de la Vaticana, a base de los cuales Grabmann y Longpré han publicado recientemente varios textos de Eckehart y la cuestión de Gonzalo en contra de Eckehart. Véase Longpré: *Questions inédites de maître Eckehart, O. P., et de Gonzalve de Balboa, O. F. M.*, en "Revue Néoscolastique de Philosophie", vol. XXIX, 1927, págs. 69-85; y Grabmann: *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange*, en "Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften", XXXII, 7; München, 1927.

(95) La carta está fechada en Ancona a 10 de noviembre de 1304, pocos meses después de haber ascendido Gonzalo al Generalato de la Orden. Fué publicada por Wadding: *Annales Ordinis Minorum* ad an. 1304, n.º 32, vol. VI, Roma, 1733, pág. 51; y reproducida por Denifle-Chatelain: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, París, 1891, pág. 117.

sutileza (96) de su ingenio; y así, al ordenar como General la primera propuesta para los grados académicos, no dudó en presentar a su eminente discípulo. Callebaut sospecha que la "larga experiencia" de Gonzalo debió ser adquirida en varios años de magisterio y sitúa hipotéticamente el primer encuentro con Duns Scot en París al comenzar la última década del siglo XIII; es probable, sin embargo, que esta fecha deba ser retrasada en unos años.

Gonzalo de Valboa y Duns Scot permanecieron juntos en París hasta finalizar el primer semestre de 1303, en el que un edicto real les obligó a traspasar las fronteras. En las querellas entre Felipe *el Hermoso* y Bonifacio VIII, ambos se mostraron inflexibles partidarios del Papa; su negativa a estampar la firma en el documento de protesta que en junio de dicho año el rey exigió a toda la Universidad, atrajo sobre sí el castigo de expulsión con que fueron penados los extranjeros. Scot regresó a París a los pocos meses; no así Gonzalo, que se había marchado a España y a quien la Orden reclamó en seguida para los altos cargos.

El recuerdo de aquel lamentable episodio quedaría muy vivo en la mente de Gonzalo, por cuanto en los años siguientes avizora con inquietud el horizonte político de París. En 1307 presagia otra amenaza que se cierne sobre su discípulo predilecto; y, antes de que estalle la conjura tramada contra Duns Scot, de un golpe certero el General le pone en salvo con un traslado súbito a Colonia; la orden de marcha fué tan fulminante que, al decir de los cronistas, el interesado no pudo ni siquiera recoger los objetos de su uso personal.

32. El paso de Gonzalo por el Generalato coincide con un incremento en la cultura literaria de la Orden. Su gobierno motiva tres documentos de gran interés para la historia de la misma: la carta sobre los protectores de la Orden, que escribió Fr. Felipe de Perusa; el Cronicón de la sucesión de los Generales que su autor, Fr. Pelegrín de Bolonia, dedicó al propio Gonzalo; y el catálogo que, de su nombre, se ha llamado "gonzalvino".

Él mismo fué notable polemista, exégeta y teólogo; y, aunque una parte de sus escritos sin duda se ha perdido, todavía conservamos, además de unas cuantas cartas, varios tratados suyos. En Salamanca se publicó el año 1506, y ha visto la luz otras veces, un *Memoriale* de Gon-

(96) El P. Formoso, en su ya citado artículo, apunta la idea de que el calificativo laudatorio usado por el General en la carta de presentación de Duns Scot haya originado el título honorífico de *Doctor Sutil* con que se le suele distinguir entre los teólogos escolásticos.

zalo sobre los preceptos, consejos, admoniciones y libertades en la observancia de la Regla de su Orden, que empieza así: "*Regula nostra, fratres charissimi, non videatur vobis confusa...*" Al mismo género pertenecen tres obritas expositivas, en dos de las cuales explica la razón formal del voto de los franciscanos y en la tercera se especifica qué cosas están mandadas en la Regla a título preceptivo (97). Añádanse los escritos polémicos que compuso en ocasión de la disputa de Aviñón, conservados en un códice de la Biblioteca Vaticana (98); de la pluma de Gonzalo salieron las respuestas a los artículos de Raimundo Gaufredo y Guido de Mirapeau, así como el memorial de contestación a Ubertino de Casale que empieza con las palabras: "*Religiosi viri...*". Su Comentario a las Sentencias yace ignorado, o tal vez perdido; y el único resto que nos queda de su enseñanza teológica, son una serie de Cuestiones disputadas de un relevante interés (99). Por fin, los hallazgos recientes de manuscritos han permitido identificar, entre las obras atribuídas a Duns Scot, una que es original de Valboa; me refiero a las *Conclusiones utilissimae ex XII libris Metaphysicorum Aristotelis*, cuya verdadera paternidad se había ignorado hasta ahora (100).

33. En esta obra, que es un producto escolar típico, el autor se limita a entresacar del texto de Aristóteles las conclusiones que allí asertóricamente se establecen, en su enunciado literal. Se elude, pues, la glosa textual y el comentario o disputa de las dificultades que la lectura del texto suscita. El extracto es enteramente objetivo, sin añadidura de propia sustancia por parte del autor, a quien serviría indudablemente de instrumento de trabajo, ya fuese como un ejercicio escolar o para preparación de las lecciones de clase. Los trozos en que Aristóteles expone opiniones ajenas o se enzarza en disquisiciones con los adversarios sin llegar a soluciones definitivas, son eliminados; así ocu-

---

(97) Comienzan así, respectivamente: "Et quicumque hanc regulam...", "Beatus qui intelligit...", "Ut fratres melius..." (véase el artículo antes citado del P. Pou).

(98) Es el códice 3740, en el que están coleccionados los varios escritos compuestos en ocasión de la disputa.

(99) En los manuscritos de Aviñón y de la Vaticana citados en la nota 94.

(100) Su texto está publicado en las *Opera omnia* de Duns Scot, en el vol. VI y págs. 601-667, edición de Luis Vivés en París, 1892.

La falsedad de la atribución a Duns Scot fué revelada por el siguiente *explicit* de un manuscrito que el P. Fidel de Fanna halló en el Seminario patriarcal de Venecia: "Expliciunt collationes metaphysicae secundum magistrum Gonsalvum, tunc Parisiensem lectorem ac demum Ordinis Minorum generalem."

Mgr. Pelzer confirmó la atribución a Gonzalo de Valboa merced al hallazgo de otro manuscrito de la misma obra en la Biblioteca Vaticana, en cuyo *explicit* se contienen datos idénticos y todavía se añade este otro: "de provincia Scti. Jacobi oriundo".

rre con los libros tercero y quinto. Pese a su objetividad, el extracto se hace más denso, sin embargo, a partir del libro séptimo, en que se entra a hablar de la sustancia, de la materia y de la forma, del acto y de la potencia, del ser y de sus divisiones; y resulta enormemente amplificado en los dos últimos libros que versan sobre las sustancias espirituales separadas. Este extracto documental de la doctrina metafísica de Aristóteles constituye una prueba fehaciente de la probidad con que procedían en el trabajo científico los teólogos del siglo XIII.

Por una referencia de Juan de Pouilly en la cuestión 8.ª de su *quolibet* IV conocemos la doctrina de Gonzalo de Valboa acerca del sujeto de las virtudes morales. Godofredo de Fontaines, en su *quolibet* XIV, había defendido la tesis de que todas las virtudes morales residen en el apetito sensitivo como en su sujeto. Fundaba el aserto en que a la voluntad le basta con que el entendimiento le muestre el bien para quererlo, sin que le haga falta hábito de ninguna especie. Sólo los apetitos sensuales podrían desviar la voluntad de su camino; para evitarlo, precisan hábitos de contención de aquéllos dentro de sus debidos límites. Tales hábitos morales o virtudes son inherentes, pues, a los apetitos sensoriales a los que encauzan; pero no a la voluntad, que no los necesita. A este intelectualismo determinista que entraña una concesión a la psicología aristotélica, se oponía la doctrina tradicional agustiniana, de fondo platónico, según la cual los hábitos morales perfeccionan inmediatamente a la voluntad en la relación que mantiene con las varias fuerzas ciegas que integran el apetito inferior. A este modo de ver se había adherido Gonzalo de Valboa, según el testimonio de Juan de Pouilly, discípulo y partidario de Godofredo de Fontaines (101).

34. Merced a las investigaciones de Longpré y Grabmann (102) conocemos hoy el texto íntegro de dos cuestiones teológicas y el índice de materias de otras cinco cuestiones sostenidas por Gonzalo en la Universidad de París entre los años de 1302 y 1303. Todas ellas giran en torno al tema fundamental del *laus Dei*—un tema no inventariado hasta ahora en la historia de la literatura teológica—, bajo cuyo nombre entiende el acto por el que el entendimiento práctico se entrega a la afectuosa consideración del Sér divino. En el cotejo de este acto con el de visión, o pura contemplación intelectual, y con el de amor *(dilectio, charitas)* se hace ostensible una de las más profundas discrepancias en la

---

(101) Consúltese a A. Pelzer: *Godefroid de Fontaines et ses manuscrits*, en "Revue de Philosophie Néoscolastique", vol. XX, 1913, págs. 528-529.

(102) Véanse los estudios de ambos, citados en las notas 93 y 94.

teología de fines del siglo XIII, a la que escinde en sus dos corrientes de intelectualismo y voluntarismo. La posición voluntarista de Gonzalo, que comparte con los demás teólogos franciscanos, se acusa fuertemente en la clásica cuestión acerca de la primacía de la voluntad o del entendimiento (103), a propósito de la cual Gonzalo combate las manifestaciones coetáneas del intelectualismo, desde la forma extrema propugnada por los averroístas y por Godofredo de Fontaines, quienes reconocen a toda potencia cognoscitiva superioridad sobre cualquiera potencia apetitiva, hasta las posiciones más moderadas—por ejemplo, la de Santo Tomás—que mantienen la primacía del entendimiento especulativo sobre la voluntad, aunque no la del entendimiento práctico (104). Frente a unos y a otros, Gonzalo sostiene que la voluntad excede en nobleza al entendimiento, y quiere recabar a favor de su opinión nada menos que la autoridad de Aristóteles y la de todos los teólogos que le han precedido, hasta el extremo de negar la existencia de autoridades a favor de la tesis contraria. En una argumentación que se ciñe cada vez más hasta apurar el asunto, demuestra que el acto de la voluntad, cuando se le compara con el acto del entendimiento, recaba la condición de fin, lo cual le otorga una mayor nobleza. Si suponemos luego que las dos potencias obran en el grado más excelente de que son capaces, el acto óptimo de la voluntad siempre aventajará al acto óptimo del entendimiento. El estado beatífico, en el que la energía espiritual hállase sublimada, se constituye esencialmente por un acto de la voluntad; el acto del entendimiento es, a lo sumo, una parte integrante de la beatitud o, tal vez, una condición previa al logro de la misma (105).

Más definitoria es, todavía, la pregunta de si el acto beatífico de la alabanza a Dios reviste una condición más excelsa que el acto de amor a Dios en la vida terrena (106), a la que Gonzalo responde negativamente. En su opinión, el acto de amor es simplemente más noble que el de visión y el de alabanza; y la circunstancia de que el espíritu lo realice en la vida presente, implica en él una transitoria imperfección que no

---

(103) "Utrum potentia qua Deus laudatur mentaliter sit nobilior quacumque alia potentia, id est, utrum intellectus sit nobilior quam voluntas."

El texto íntegro de la cuestión ha sido publicado por el P. E. Longpré en "Etudes franciscaines", 1925, págs. 170-181.

(104) Esta tesis hállase desarrollada en la *Summa Theologica*, I.ª II.ªe, q. 3, art. 5.

(105) "... actus intelligendi aut est pars beatitudinis integralis, sicut puto, quia non potest esse tota beatitudo, aut aliquid praevium ad beatitudinem."

(106) "Utrum laus Dei in patria sit nobilior ejus dilectione in via."

El texto de esta cuestión ha sido publicado por Longpré y por Grabmann, independientemente, en los estudios que hemos citado en la nota 94.

empaña, sin embargo, su excelencia radical. Con una respuesta tan contundente, Gonzalo toma posición frente al intelectualismo de Eckehart, quien no sólo había identificado en Dios la inteligencia con su misma esencia (*"Deus est ipsum intelligere"*), sino que había señalado en la visión beatífica el acto decisivo de la mística transformación del alma en Dios (*"ipsum intelligere quaedam deiformitas vel deiformatio est"*).

Ese marcado voluntarismo de Gonzalo de Valboa es grávido en repercusiones psicológicas, epistemológicas y teológicas. Para ceñirnos a las primeras, señalaremos las doctrinas referentes al libre albedrío y al carácter de la ciencia teológica. Gonzalo niega la determinación intelectual de la voluntad y recaba para ésta la autodeterminación exclusiva. El entendimiento es luz y guía del obrar, pero el obrar mismo es fruto de la decisión voluntaria. Conforme a la tradición franciscana, define la teología como una ciencia práctica que tiene por finalidad encaminar al hombre a la fruición de Dios; consiguientemente, rechaza la doctrina de que la teología se ordene a la pura contemplación del Sér divino o sirva, a lo sumo, para excitar vivamente nuestros afectos hacia Él.

En ese esbozo fragmentario de las doctrinas de Gonzalo de Valboa es fácil adivinar los motivos capitales del sistema teológico-filosófico de Juan Duns Scot. El conocimiento ulterior de las Cuestiones disputadas, así como de sus demás escritos, arrojará de seguro nueva luz sobre el problema de la formación intelectual de su gran discípulo (107).

---

(107) Para el cotejo entre la doctrina de Gonzalo de Valboa y la de Duns Scot, véase la tesis doctoral de Joaquín Carreras Artau: *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*. Gerona, 1923.

VII

ALFREDO GUNTER.

Alfredo Gunter, un discípulo de Duns Scot en España.—Noticias biográficas.—Producción literaria.—Su enseñanza en Barcelona.

35. Para completar el cuadro de las varias corrientes escolásticas del siglo XIII que hallaron eco en España, y aun a trueque de forzar ligeramente la cronología, séanos lícito mencionar un teólogo extranjero en quien es fácil reconocer a uno de tantos introductores de las doctrinas escotistas, que pronto habían de contar en este país con ardientes y numerosos partidarios. Nos referimos al minorita bretón Alfredo Gunter, discípulo inmediato de Duns Scot, quien en el primer cuarto del siglo XIV ejerció de lector en el convento de Barcelona; así lo expresa claramente un códice del año 1325 conservado en la Biblioteca Vaticana (108).

De este autor, cuya personalidad Glorieux no ha logrado identificar (109), se conocen algunos escritos teológicos de gran interés. Ante todo, se conservan fragmentos de una disputa quolibética sostenida en París, probablemente en la primera década del siglo XIV, en la que, además de algunas tesis de teología moral, se defienden las afirmaciones ca-

---

(108) Es el códice 3740, que contiene *Dicta fratris Aufredi Gonterii, lectoris Barchinone ad informationem Minorum contra sequaces magistri Guillelmi de Sancto Amore*; véase la cita en Fr. Ehrle: *Die Ehrentitel der scholastischen Lehrer des Mittelalters*, en "Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München", 1919, páginas 52-53.

El mismo escrito se conserva en el códice 4165 de la Biblioteca Nacional de Madrid, cuya descripción puede verse en el artículo del P. Martí de Barcelona, O. M. Cap.: *Notes descriptives dels manuscrits franciscans medievals de la Biblioteca Nacional de Madrid,* inserto en "Estudis Franciscans", Barcelona, 1933, pág. 365.

En la Escolástica posterior Alfredo Gunter recibió el nombre de *Doctor Providus.*

(109) "... le même nom revient plus loin, mais sans renseignements suffisants pour qu'on puisse tenter une identification", dice, con referencia a Gunter, en su obra *La littérature quolibétique,* Kain, 1925, pág. 233.

pitales del voluntarismo escotista (110). Menos conocido es su Comentario a las Sentencias, del cual un manuscrito hallado en la Catedral de Pamplona contiene una parte, es a saber, las lecciones acerca de los libros II y III del texto de Pedro Lombardo, con apostillas de varios otros escotistas (111). Tal vez podría atribuírsele un tratado de teología ascética en trece libros, titulado *De tribus usitatis christianorum actibus, oratione, jejunio et eleemosyna,* que fué impreso en Basilea en 1504 y otra vez en 1507 (112).

Parece que, por los años de 1321 a 1322, A. Gunter desempeñaba el cargo de lector en el convento de franciscanos de Barcelona. Suscitóse por aquellos días en la corte papal de Aviñón una ardua disputa en torno al alcance del voto de pobreza a que venían obligados los religiosos profesos de las Ordenes mendicantes, en cuya defensa intervinieron varios Cardenales y Prelados, sobre todo franciscanos. Para rechazar los ataques de los adversarios de la Orden, que habían renovado en el siglo XIV las acusaciones de Guillermo de Saint-Amour, Alfredo Gunter, que debió gozar de excelente reputación como escritor y como teólogo, compuso los *Dicta* que constan en el códice ya citado, gracias al cual ha perdurado el recuerdo de su actuación docente en España (113).

---

(110) Glorieux, en la obra y lugar citados, ha publicado el título de cuatro cuestiones pertenecientes a este *quolibet.*

(111) Véase, sobre este manuscrito, el artículo de Hunt en "Zentralblatt für Bibliothekswesen", vol. XIV, 1897, págs. 283-290.

(112) Véase una noticia de esta obra, con un extracto de la doctrina, en el vol. XVII de la "Histoire littéraire de la France", págs. 297-298.

(113) Sobre la intervención de Alfredo Gunter en la disputa de Aviñón, consúltese la obra del P. José M.ª Pou: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes;* Vich, 1930, págs. 231-236.

CAPITULO V

EL ANTI-ESCOLASTICISMO. ARNALDO DE VILANOVA

I

Vida y escritos de Arnaldo.

Su patria.—Sus estudios.—Ejercicio de la medicina y profesorado.—Los últimos doce años en la vida de Arnaldo.—Contiendas teológicas con la Universidad de París.—Apelaciones al Papa.—Relaciones con los reyes de Aragón y de Sicilia.—Muerte de Arnaldo.—Sus escritos médicos y teológicos.

1. Son discutibles los títulos por los que Arnaldo de Vilanova deba figurar en una historia de las ideas filosóficas. Sin duda, es acreedor por sus exageraciones teológicas a un estudio especial, como el que le dedicó Menéndez y Pelayo en su *Historia de los Heterodoxos españoles*, o, por su actividad de reformador, a una monografía como la escrita recientemente por P. Diepgen. Su verdadero lugar se halla en la historia de la medicina, en cuyo desarrollo ha ejercido un considerable influjo, a pesar de lo cual falta todavía una investigación a fondo de las innovaciones ideológicas y de método que Arnaldo de Vilanova aportó a la medicina de su tiempo. H. Finke ha puesto en claro su intervención en las luchas religiosas coetáneas; y los biógrafos catalanes, entre los que merece ser citado especialmente Ramón de Alós, su participación en la historia política y cultural del reino catalano-aragonés.

La biografía de Arnaldo ofrece todavía bastantes lagunas y oscuridades, aunque se ha hecho la luz sobre grandes trozos de su vida gracias a los esfuerzos de los investigadores citados (1). Ante todo, se ha logrado desvanecer el misterio en torno a la verdadera patria de Arnal-

(1) He aquí la bibliografía esencial referente a Arnaldo:
M. Menéndez Pelayo: *Arnaldo de Vilanova, médico catalán del siglo* XIII; Madrid,

do. Las nuevas fuentes documentales han echado definitivamente por tierra la hipótesis de su origen francés que algunos biógrafos, siguiendo la falsa indicación del médico Champier, el amigo y protector de Miguel Servet, abonaron en el siglo pasado, como asimismo el supuesto de su naturaleza provenzal. Arnaldo de Vilanova fué catalán. Jaime II, de quien era médico, le protege por ser "*de nostris partibus oriundus*"; y Arnaldo, en varias cartas y dedicatorias a Jaime II, reitera una y otra vez esta condición de súbdito suyo. En unos versos originales de Arnaldo que encabezan un tratado de agrimensura, se dice en términos taxativos:

"De Quataluenha nadieu fuy."

Cabe concretar más el sitio de Cataluña en que Arnaldo vió la luz primera. Aunque Menéndez y Pelayo le supuso natural de Lérida o de su contorno, basándose en el calificativo de *ilerdensis* que el propio Arnaldo se aplica en uno de sus escritos (2), Jaime II afirma que nació en una ciudad con puerto de mar. ¿Cuál sería? Sin duda, Barcelona o Valencia. Barcelonés se le supone en algunos manuscritos de los siglos XIV y XV. Pero los documentos coetáneos le hacen unánimemente valenciano. "*Clericus valentinae dioecesis*" le llama Clemente V en una de sus

---

1879. Monografía incluída más tarde en la *Historia de los Heterodoxos españoles*, Madrid, 1880, I, págs. 449-487; 2.ª ed., Madrid, 1918, t. III, cap. III, págs. 179-225, y Apéndices respectivos.

B. Hauréau: *Arnauld de Villeneuve, médecin et chimiste*, en "Histoire littéraire de la France", tomo XXVIII, París, 1881, págs. 26-126 y 487-490.

H. Finke: *Aus den Tagen Bonifaz VIII*. Münster, 1902, págs. 191-226 y CXVII-CCXI; y *Acta Aragonensia*, vol. II, Berlín-Leipzig, 1908.

P. Diepgen: *Arnald von Villanova als Politiker und Laientheologe*. Berlín-Leipzig, 1909.

Ramon d'Alòs: *Collecció de documents relatius a Arnau de Vilanova*, en la revista barcelonesa "Estudis Universitaris Catalans", 1909, 1910 y 1912. (A Ramón de Alós se debe también el hallazgo y publicación de algunos textos catalanes de Arnaldo, así como otros importantes trabajos documentales.)

P. Martí de Barcelona, O. M. Cap.: *Nous documents sobre Arnau de Vilanova*, en Miscellània Finke d'Història i Cultura catalana", Barcelona, 1935, págs. 85-127, donde se hallará más bibliografía.

En lugar oportuno serán citadas otras publicaciones sobre puntos concretos de la vida y doctrinas de Arnaldo.

(2) En el *De spurcitiis pseudo-religiosorum*, por una probable alusión a su abolengo familiar.

Todavía en 1929 el Dr. Goyanes, siguiendo a Menéndez Pelayo, ha defendido el origen ilerdense de Arnaldo en: *Tres escritores médicos insignes del reino catalano-aragonés*. Discurso inaugural del XII Congreso de la Asociación española para el Progreso de las Ciencias, celebrado en Barcelona. (Véase el tomo I de las publicaciones de dicho Congreso, Madrid, 1929.)

bulas, y esta condición fué atestiguada aun con mayor claridad, unas décadas más tarde, por un ilustre coterráneo suyo, Francisco Eiximenis, de quien son estas palabras en el *Crestiá*: "Sapies que de Vilanova qui es vila en lo regne de Valencia fonch natural un gran e assenyalat metge, qui s'apellava mestre Arnau de Vilanova..." En Valencia tenía Arnaldo su casa, su familia y su patrimonio; en Valencia fué ejecutado su testamento; en Valencia fué prohibida por primera vez, en 1305, la lectura de sus obras. En Valencia, pues, nació verosímilmente Arnaldo, en la barriada nueva (*villa nova*) que a raíz de la conquista se fué construyendo junto al núcleo urbano antiguo, en una fecha ignorada comprendida entre los años 1235 y 1250.

2. El período de su infancia y juventud es el más ignorado de su vida. Probablemente pasó la niñez en su tierra natal, de donde se ausentó para dedicarse a los estudios de medicina. Su iniciación en tales estudios parece haber tenido lugar en Barcelona y haber sido completada en Montpellier y, tal vez, en París. Más tarde pasó a Nápoles y cursó en la famosa escuela de Salerno, donde oyó a Juan de Calamida y a Pedro de Musadi. Su educación debió ser muy completa, pues, además del latín, poseyó a la perfección el árabe y el hebreo, lo que le permitió conocer a fondo estas dos culturas y trabar relación profesional con médicos de raza arábiga y judía. En su librería figuraban varios libros escritos en estas dos lenguas. Ramón Martí fué, según dice, su maestro en el hebreo. De espíritu curioso e inquieto, Arnaldo aprovechó su estancia en Montpellier para asistir, no más de seis meses, a los cursos públicos de teología profesados en la Escuela conventual de los Predicadores. De sus propias palabras parece incluso desprenderse que durante este medio año participó en alguna lectura solemne de teología (3).

3. Su vasta cultura científica y profesional le llevó camino del profesorado, y la Escuela de Medicina de Montpellier debió contarle, todavía joven, entre sus maestros. Por lo menos consta que en ella en-

---

(3) "... nunquam scolas theologorum nisi sex mensibus aut circiter frequentavi...", dice en la protesta al Papa Benedicto XI.

"... medicus ille non tantum audivit theologiam, sed etiam legit eam solempniter in scolis fratrum Predicatorum Montispesulani...", dice, hablando de sí mismo, en la tercera *Denunciatio* de Gerona.

Ambos textos están tomados de las citas directas sobre el códice vaticano, contenidas en el artículo de Fr. Ehrle que citaremos en la nota 23.

señó "largos años" (4). En el siglo XVIII se conservaba aún en Montpellier la casa que había habitado Arnaldo de Vilanova; en su fachada se veían unas esculturas que eran comunmente interpretadas como símbolos mágicos (5).

Aparte su actividad docente, Arnaldo tuvo fama de ser un gran médico. Ejerció su profesión en Barcelona, donde fué llamado en consulta a Villafranca del Panadés en 3 de noviembre de 1285 para asistir en su última enfermedad al rey aragonés Pedro III, quien, en recompensa del servicio, le hizo donación del castillo de Ollers en la cuenca de Barberá, cerca de Tarragona.

Entregado a actividades profesionales y académicas, hasta un momento bastante avanzado de su vida Arnaldo no se preocupó apenas de los asuntos políticos y religiosos. Su breve paso por la Escuela conventual de los Predicadores, en Montpellier, no le estimuló a proporcionarse una más amplia cultura teológica. Él mismo alega no hallarse versado en este ramo de los conocimientos humanos (6), cuya ignorancia le fué con frecuencia reprochada por los adversarios en las polémicas que sostuvo. Pese a lo cual y a su condición de hombre seglar, casado y padre de familia, desde 1299 se entregó a una frenética labor de reforma social y religiosa. Los doce años que transcurrieron desde entonces hasta su muerte, muestran un cambio profundo en la vida de Arnaldo: sus tareas profesionales médicas pasan a un segundo plano, eclipsadas por sus preocupaciones quiliásticas y políticas. De este último período tan interesante de su vida está hoy publicada abundante documentación y rehecha en gran parte la serie de los acontecimientos (7).

4. La nueva fase en la vida de Arnaldo se inaugura con la misión política que le fué encomendada el año 1299 por Jaime II cerca del rey francés Felipe *el Hermoso* en su designio de mantener la aproximación de los dos reinos. Durante su estancia en París Arnaldo, que desde hacía tiempo mostraba inclinaciones a tratar de asuntos religiosos, frecuen-

---

(4) Así lo decía, en 1309, Clemente V en una de sus bulas publicadas para regular los estudios de medicina en la Facultad de Montpellier (citada por L. Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science*, vol. II, New-York, 1923, pág. 842).

(5) Así lo afirma Jean Astruc en sus *Mémoires pour servir à l'histoire de la Faculté de Médecine de Montpellier* (París, 1767, pág. 845).

(6) "... semper in scientiis secularibus ab infantia vel quasi vel pueritia studui..."; palabras en la protesta al Papa que hemos citado en la nota 3.

(7) Los documentos han sido hallados en los archivos del Vaticano y de la Corona de Aragón por Menéndez Pelayo y Finke; y, a base de ellos, Diepgen ha logrado establecer la sucesión cronológica de los hechos.

En el relato ulterior de la vida de Arnaldo sigo en todo a Diepgen.

ta la Sorbona a la sazón en que las ideas de los espirituales penetran en el ambiente universitario. Hombres laicos profesan allí a la manera de los teólogos. Arnaldo cree oportuno el momento para dar a conocer su obra reciente sobre la venida del Anticristo. Al pronto, nadie le hace caso; pero súbitamente, en la noche del 18 de diciembre, es puesto en prisión por una denuncia contra sus doctrinas. A la mañana siguiente es libertado, bajo fianza de 3.000 libras, por influencia de poderosos amigos, entre ellos Nogaret, el consejero del rey francés.

De este episodio se siguió una doble complicación: diplomática y teológica. Arnaldo alegó su condición de embajador ante Felipe *el Hermoso,* quien por lealtad política al rey de Aragón prestó oídos a la queja al solo objeto de garantizar la seguridad personal de Arnaldo. Entretanto continuó el proceso contra él por sus ideas religiosas y se le obligó a comparecer, al cabo de unos meses, a presencia del obispo de París y de la Facultad de Teología para responder a la acusación. La entrevista fué muy borrascosa. Arnaldo protestó de que le fuesen exhibidos para reconocimiento de unos textos truncados a arbitrio; pero a la postre, acorralado y tras viva lucha consigo, los tuvo que admitir como propios. La sentencia, condenatoria, prescribió la quema del tratado.

5. No se arredró Arnaldo con este primer contratiempo. En 12 de octubre de 1300 formula ante el obispo de París, a presencia de testigos muy calificados, un documento de apelación al Papa, después de protestar que la confesión en la vista del proceso le fué arrancada por miedo y con amenazas. Entretanto, escribe una segunda parte del tratado donde se trasluce la aviesa intención de indisponer al Papa con los teólogos parisinos, pues mientras a éstos los apostrofa vivamente, exalta a aquél hasta la exageración de llamarle "Cristo en la tierra y dios de dioses". No obstante, el Papa le recibe mal, prevenido de antemano por la Universidad contra las osadías de Arnaldo; después de un primer momento de vacilación, prorrumpe en amenazas y ordena su prisión, sin leer siquiera la obra. La sentencia del Pontífice fué más benigna de lo que cabía esperar después de esta acogida: Arnaldo fué obligado a abjurar en secreto; de público, empero, el Papa relajó la sentencia de París, alegando que los errores de Arnaldo no merecían una censura tan severa. En el cambio de actitud del Papa pueden haber influído varios motivos: tal vez consideraciones diplomáticas o el agradecimiento a Arnaldo por los servicios profesionales prestados como médico, a seguida de llegar a la curia papal. Por su parte, Arnaldo se esforzó en captar el favor del Papa con elogios desmedidos a su persona y humillaciones inverosímiles. La sinceridad de las palabras de Arnaldo se puede juz-

gar por el hecho de que, muerto el Papa, los elogios se convirtieron en invectivas y dicterios.

El verano de 1301 lo pasó Arnaldo en el castillo de Scorcola, cerca de Anagni, propiedad del Papa, al objeto de reponerse de una viva excitación nerviosa. El calor sofocante de julio le acabó de trastornar la cabeza, según se queja en una carta al rey de Aragón. En un estado de ánimo tan desastrado tiene una "visión"; y, a consecuencia de ella, escribe el *De cymbalis ecclesiae* en el que desenvuelve más explícitamente su profetismo apocalíptico.

En la primavera de 1302 vuelve a Aragón y se ve enzarzado en una serie de polémicas con los dominicos de su tierra, en las que adopta una actitud cada vez más extrema dentro de su tendencia espiritual. De tales polémicas, que duran tres años largos, nos ocuparemos en seguida con cierta extensión.

Entretanto, manda un proyecto de reforma al Papa Benedicto XI, quien opta por dar largas al asunto. Vacante otra vez la silla papal, Arnaldo se presenta en Perusa ante el Camarero Apostólico y formula solemne protesta de sumisión a la autoridad de la Iglesia, pidiendo al propio tiempo que sean examinados sus escritos. El nuevo Papa Clemente V parece tratar a Arnaldo con mayor benignidad que los anteriores; por lo cual en los años primeros de su pontificado Arnaldo trabaja con ardor en la composición de nuevas obras, en las que cada vez más claramente esboza sus planes de reforma.

6. En el último período de su vida Arnaldo se esforzó en llevar a la práctica sus proyectos. La persona que consideró providencialmente designada para realizarlos, fué el rey Fadrique de Sicilia, cuyo favor se había captado al revelarle el misterioso significado de una visión que en sueños le obsesionaba hacía siete años. En realidad Federico era un temperamento místico que sentía desde tiempo una intensa preocupación por el mal estado de las costumbres y abrigaba en su corazón propósitos de reforma. Arnaldo se aprovechó de la especial disposición del rey para encomendarle la ejecución de sus planes, a los que quiso asociar también a su hermano el rey Jaime II. Según el pensamiento de Arnaldo, la casa real de Aragón era el núcleo político vital que debía impulsar la reforma de la Cristiandad. Pero unas palabras imprudentes de Arnaldo ante el Papa, dichas en desdoro del rey Jaime o que, por lo menos, éste juzgó deshonrosas, dieron al traste con la empresa. Arnaldo, caído en desgracia, tuvo que refugiarse en Sicilia donde siguió luchando denodadamente por poner en práctica sus ideales. Mientras intentaba inútilmente volver a la amistad de Jaime II, le sorprendió la

muerte hacia fines de 1311, probablemente en viaje a Génova, donde su cuerpo recibió sepultura.

Ya a primera vista, maravilla en Arnaldo la enorme cantidad de energía puesta al servicio de un ideal. Por él viaja de un extremo a otro de Europa, recorriendo incesantemente las ciudades más importantes de España, Francia e Italia, llegando hasta Grecia y visitando probablemente África. Utiliza asimismo las valiosas amistades que le ha granjeado su fama profesional. Y, como Ramón Lull, prepara la acción con una intensa propaganda de sus escritos. A tan relevantes cualidades de hombre de pensamiento y acción a la vez, se mezclan graves defectos. Le falta ponderación y se excede fácilmente en el elogio o en la censura. Su entereza moral queda en entredicho por los actos de fingimiento interesado en más de una ocasión. Su orgullo desmedido le vuelve extremadamente suspicaz a cualquier crítica de sus doctrinas o de sus escritos.

7. En el bagaje literario de Arnaldo hay que separar las obras médicas y científicas de las teológicas. Entre las primeras, además de las traducciones, figuran varios grandes tratados de medicina y una crecida lista de estudios monográficos (sobre la piedra, la gota, la epilepsia, etcétera). En los siglos XV y XVI bastantes de estos escritos fueron publicados, o bien en ediciones sueltas o en colección. La mejor colección editorial de obras médicas de Arnaldo es la de Basilea en el año 1585; la lista de los títulos puede verse en Menéndez y Pelayo. El catálogo de sus obras teológicas es más difícil de establecer, porque en su mayoría han quedado inéditas y aun algunas se han perdido. Las hay escritas en latín, otras en catalán, y algunas en ambas lenguas. Para la determinación de las latinas precisa partir de la enumeración hecha por el propio Arnaldo en la protesta de Perusa del año 1304 y en la formulada ante Clemente V al año siguiente (8). Un tercer índice, asimismo incompleto, de las obras de Arnaldo aparece en la sentencia de Tarragona del año 1316 (9). El códice vaticano latino 3824 contiene la mayoría de los escritos teológicos de Arnaldo; Menéndez Pelayo lo ha inventariado y extractado copiosamente y Finke, además de fechar casi todas sus piezas, ha publicado el texto, íntegro o fragmentado, de bastantes de ellas.

---

(8) Ambos documentos han sido publicados por H. Finke: *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, ya citado, págs. CXCII y sgtes., y CCII y sgtes.

La protesta de Perusa ha sido reproducida por A. Rubió y Lluch: *Documents per l'història de la cultura catalana mig-eval*, I, Barcelona, 1908, págs. 33 y sgtes.

(9) Lo publicó el P. Jaime Villanueva: *Viaje literario a las Iglesias de España*, vol. XIX, págs. 321 y sgtes.; y lo reprodujo M. Menéndez y Pelayo: *Historia de los Heterodoxos españoles*, 2.ª ed., Madrid, 1918, t. III, Apéndices, págs. CXXIII y sgtes.

Los escritos teológicos en lengua vulgar, que la Inquisición mandó destruir, se han perdido en parte. Recientemente Ramón de Alós, en afortunados hallazgos, ha recobrado la *Confessió de Barcelona* y la *Lectio Narbonae*, y, valorando otro hallazgo de Felice Tocco, ha identificado la versión italiana de esta última obra y de otros dos tratados, el *De Caritate* y una exposición de la vida espiritual sin rotular, hasta ahora desconocidos (10). Un códice procedente de la abadía de Saint Germain-des-Prés, existente hoy en la Biblioteca Nacional de Leningrado, contiene una versión griega de nueve tratados teológicos de Arnaldo, de algunos de los cuales se desconoce todavía el texto catalán, como el que describe la visión de una abadesa y otro sobre la limosna y el sacrificio. Posiblemente, dicha versión fué realizada en vida de Arnaldo y estaba destinada a difundir sus doctrinas en las tierras del Oriente europeo que señoreaban a la sazón los reyes aragoneses (11).

Como vemos, el catálogo de las obras de Arnaldo hállase todavía en período de fijación (12). Esperemos que nuevos trabajos lo establezcan en términos definitivos, para poder emprender sobre bases firmes el estudio de las doctrinas de este notable pensador.

---

(10) La *Confessió de Barcelona* la publicó R. d'Alòs en la revista barcelonesa "Quaderns d'Estudi", 1921; y la *Lectio Narbonae* según texto catalán en "Festgabe Finke", München, 1925, págs. 187-199. La versión italiana de esta y otras dos obras fué publicada por F. Tocco en *Studi francescani,* Napoli, 1909, págs. 223 y sgtes.; y fué examinada detenidamente por R. de Alós en la Academia de Buenas Letras de Barcelona, sesión de junio de 1930, en un trabajo del que tan sólo se han publicado extractos periodísticos.

(11) Joaquim Carreras i Artau: *Una versió grega de nou escrits d'Arnau de Vilanova,* "Analecta Sacra Tarraconensia, Barcelona, VIII, 1932, págs. 127-134.

Una descripción minuciosa del códice de Leningrado se hallará en el vol. XX de la "Histoire littéraire de la France", págs. 261-266.

(12) Insertamos, en los Apéndices I y II, un catálogo bibliográfico-cronológico de las obras teológicas de Arnaldo de Vilanova y una lista de sus escritos originales en lengua vulgar, con arreglo a los datos actualmente conocidos.

II

La lucha contra el escolasticismo.

Orígenes de la polémica.—Contiendas con los dominicos en Gerona y en Marsella.—Actitud de Arnaldo frente a la filosofía y a la teología.—Condenaciones de las obras de Arnaldo.

8. Por los truculentos episodios ocurridos en los últimos años de la vida de Arnaldo y por la cronología de sus obras no profesionales que ha establecido Diepgen, cabe discernir en su compleja personalidad tres distintas facetas que corresponden, en líneas generales, a otras tantas etapas de su actuación: la de médico, la de joaquimita y la de reformador. Por estos tres aspectos Arnaldo interesa a la historia de la medicina, a la literatura apocalíptica y profetista y a la historia de las utopías, respectivamente. Por ninguno de ellos Arnaldo cabe, en rigor, dentro de una historia de las ideas filosóficas. Es más: él mismo se situó explícitamente, como vamos a ver, al margen y en frente de la filosofía. Y, sin embargo, la expansión de su vigorosa personalidad le llevó a invadir ese campo ajeno a sus propósitos desde dos, por lo menos, de los tres aspectos indicados. Su genio médico le empujó a una especulación sobre la naturaleza, que se estructuró en una cosmología animista; y sus proyectos de reforma cristalizaron en una concepción social y política. Todavía en el aspecto restante Arnaldo interesa al historiador de la filosofía por contraste, en cuanto encarna la viva antítesis de la Escolástica del siglo XIII, cuyo valor niega, cuya eficacia condena y cuyos procedimientos censura con singular acritud en una campaña de larga y violenta oposición. Su apasionamiento por la ideología de los espirituales le situó en los antípodas de la filosofía y aun de la teología de su tiempo, frente a las que adoptó una actitud de repulsa similar a la de Jacopone de Todi y otros espíritus religiosos coetáneos (13).

Más que en las ideas espirituales compartidas por Arnaldo, hay que

(13) Véase, sobre este punto, a Tomàs Carreras i Artau: *Els caràcters de la Filoso-*

buscar la razón de tan violentas diatribas en su carácter atrabiliario que se fué exacerbando gradualmente en la prolongada persecución de que se le hizo objeto por sus profecías escatológicas. El mismo atribuye la culpa principal de sus polémicas a los teólogos de la Sorbona, concretamente a los "doctores seculares", uno de los cuales, Pedro de Alvernia, parece haber sido su mayor adversario (14). Por la susceptibilidad de los profesores universitarios ante la obra apocalíptica que Arnaldo dió a conocer en París en 1299 surgió, como hemos visto, la denuncia y se llegó a la condena. Pero, aparte los rozamientos personales, es evidente que las doctrinas de Arnaldo envolvían un fondo de oposición rotunda a la teología oficial, cuya misma existencia corría peligro con la difusión de tales ideas. No es de extrañar, pues, la reacción de los teólogos universitarios ni el eco que halló en otros sectores afectos a ellos por claros vínculos de solidaridad.

9. Fuera del recinto académico, la actitud de los doctores parisienses repercutió con especial intensidad en las comunidades de Predicadores, sobre todo en las de Provenza y Cataluña, cuya actividad intelectual giraba a la sazón en torno a la vida universitaria, como en otro lugar hemos subrayado (15). Ya, simultáneamente al proceso de París, un dominico llamado Pedro Massa había atacado a Arnaldo en un escrito, cuyo título y asunto ignoramos (16). El opúsculo de este dominico, que por el nombre parece catalán, no fué un acto aislado. No tardó Arnaldo en enterarse de que por tierras de Gerona otro miembro de la Orden, Bernardo de Puigcercós, tronaba públicamente contra él desde los púlpitos de las iglesias. Bernardo era hombre docto y de gran prestigio dentro y fuera de la Orden (17). Contra él presentó Arnaldo,

---

fia Franciscana i l'Esperit de Sant Francesc, artículo inserto en "Franciscalia", Barcelona, 1928, págs. 56-60.

Cfr. Guido de Ruggiero: *La filosofia del Cristianesimo,* vol. III, Bari, 1920 (cap. XVI, párrafo 2: "La reazione antifilosofica"), págs. 75-77.

(14) Sobre Pedro de Alvernia, consúltese el *Chartularium Universitatis Parisiensis,* II, París, 1891, pág. 71, n.° 597; y págs. 89-90, n.° 616.

En una disputa quolibética que Pedro de Alvernia sostuvo en la Universidad de París, probablemente en 1300, sometió a crítica cuatro tesis de Arnaldo sacadas del *De adventu Antichristi.* Véase, acerca de este punto, a Glorieux: *La littérature quolibétique...,* Kain, 1925, págs. 81, 257-258 y 262.

(15) Véase el cap. IV, Sección I, párrafo V de esta misma obra.

(16) El escrito se ha perdido, pero el hecho viene atestiguado por el historiador Diago: *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores,* Barcelona, 1599, lib. II, cap. XCII, pág. 269.

(17) Diago da abundantes noticias acerca de este personaje que profesó en la Orden de Predicadores en 1296 y enseñó teología en varios conventos, señaladamente en los de Valencia y Gerona. Ejerció altos cargos en la Orden e intervino en asuntos políticos

el año 1302, tres denuncias consecutivas al obispo de Gerona. En la primera se limitaba a protestar de las predicaciones de su adversario (18). En la segunda habla ya de un escrito, del que Puigcercós había anticipado un extracto al obispo, pero negándose a publicarlo bajo excusa de que no lo conocían sus superiores; a pesar de lo cual, en unos sermones pronunciados en Castelló de Ampurias (19), se había ufanado de su triunfo sobre Arnaldo. Este pide al obispo que le prohiba predicar y le conmine a exhibir su escrito para someterlo a examen ante la Universidad de París o ante la curia pontificia. A esta propuesta se avino, por fin, el dominico. La querella, sin embargo, tomó otros rumbos por haberse solidarizado el convento gerundense con Bernardo, hecho al que replicó Arnaldo solicitando represalias del oficial lugarteniente de Gerona.

10. Entretanto, en los conventos provenzales la murmuración contra Arnaldo había tomado gran incremento. El rumor de ella llegó a sus oídos, durante una breve estancia en Marsella, a fines de 1303 o principios de 1304 por informe de un buen amigo, Jaime Blanch, canónigo en Digne (20), quien le enteró que en algunas iglesias de la ciudad y diócesis de Marsella eran discutidas sus ideas escatológicas, distinguiéndose en los ataques los frailes dominicos; al propio tiempo, le facilitó un resumen de las principales objeciones que se hacían a sus doctrinas. Sin dilación, en el mismo Marsella compuso Arnaldo en enero o febrero de 1304 un opúsculo, que dedicó a su amigo, bajo el significativo título: *Gladius jugulans thomatistas,* en el que rebatía una a una las objeciones de los adversarios que le habían sido comunicadas por Blanch. Del opúsculo presentó copia al obispo de Marsella, ante quien en 10 de febrero formalizó la primera de sus tres denuncias marsellesas para pedirle encarecidamente que mandase callar a sus adversarios y les instase a controversia con él. Hasta este momento, ni Arnaldo ni su amigo Blanch conocían el opúsculo donde eran formuladas tales objeciones, que corría anónimo entre los dominicos y era leído y comentado con fruición en los conventos de Provenza. Pronto logró Arnaldo hacerse con un manuscrito y sin demora lanzó en respuesta su *Carpinatio*

---

de monta. Por equivocación se le da el nombre de Bartolomé en algunos manuscritos, pero el mismo Arnaldo en otros le llama Bernardo. (Véase la obra citada de Diago, lib. I, cap. XIII, págs. 29-30).

(18) Ha publicado este documento Fr. Ehrle, en el "Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters", vol. II, 1886, págs. 327 y sgtes.

(19) Villa en el Ampurdán, junto a Figueras, muy importante en la Edad Media.

(20) Población de Provenza.

poetrie theologi deviantis que dedicó a otro amigo suyo de nombre Marcelo, canónigo en Cardona (21). En 28 de febrero presentaba al obispo su segunda denuncia. A los pocos días averiguó Arnaldo que al opúsculo le habían sido añadidas dos cosas: un detalle referente a una interpretación de un pasaje bíblico y el nombre del autor. Este resultó ser Juan Vigouroux (22), un personaje de primera fila entre los dominicos provenzales, quien desde hacía un cuarto de siglo venía luchando por la difusión de la doctrina tomista en el seno de la Orden. No creía Arnaldo encontrarse frente a un enemigo de tanta autoridad, y aun puso en duda la autenticidad de la atribución; no obstante, cursó al obispo su tercera denuncia, ahora muy concreta, con fecha 14 de marzo.

11. Vigouroux era realmente el autor del escrito, lo cual muestra que la oposición a Arnaldo no sólo hallaba eco en el estado llano, sino que iba ganando las capas superiores de la Orden. Una confirmación de esto la encontramos en el nuevo ataque que al año siguiente le dirigió otro dominico catalán, Martín de Ateca, quien había sido nada menos que confesor de Arnaldo. Martín era también personaje de importancia en la Orden, y había sido confesor del rey. Arnaldo se enfureció ante tan inesperado golpe, y al libelo de Martín opuso en el acto su *Antidotum contra venenum effusum per fratrem Martinum de Atheca*, dedicado al obispo de Mallorca, en el que reprocha a fray Martín haber traicionado su amistad con procedimientos tortuosos (23).

La conducta de los dominicos debió dolerle a Arnaldo en el alma, por cuanto, lejos de guardar prevención contra ellos, abrigaba sentimientos de ternura y gratitud para la Orden. Recordaba a Ramón Mar-

(21) Población de alguna importancia en la provincia de Barcelona, renombrada por su montaña de sal.

(22) Véanse las noticias que hemos dado acerca de este teólogo dominico en el cap. IV, Sección I, párrafo 5, núm. 27.

(23) El escrito de Martín de Ateca, del que existió un ejemplar en la biblioteca papal de Aviñón, se ha perdido. La contestación de Arnaldo, así como los demás escritos de polémica antes citados, se conserva en el códice vaticano.

He aquí el texto en que Arnaldo se queja amargamente del proceder de fray Martín: "... turpiter cecidit (Martinus), quoniam dicit se audivisse a me, quod... Verum est enim, quod venit ad cellam meam et consedit mecum in lecto meo, et omnibus aliis exclusis protestatus est michi, quod ut amicus me visitabat, tum quia fuerat aliquando confessor meus, tum quia sciebat, me ordinem serenissime dilexisse; nunquam tamen michi verbo vel facto manifestavit, quod aliquid scriberet contra meas editiones. Tunc autem, interrogatus ab eo quid sentirem de Antichristo respondi ut supra." Tanto este texto como bastantes de los datos que anteceden, están tomados del artículo de Fr. Ehrle: *Arnaldo da Villanova ed i Thomatiste,* inserto en "Gregorianum", vol. I, 1920, páginas 475-501.

tí, su profesor de hebreo, en cariñosas palabras. Tenía singular afecto por su confesor Martín de Ateca, a quien recibía como a un amigo íntimo. Todavía en los años de 1301 y 1302, con ocasión de enviar a los dominicos de París y de Montpellier su nuevo tratado *De mysterio cimbalorum,* recapitulaba en términos de gran efusión los títulos de agradecimiento para quienes le iniciaron en los estudios (24). Sólo la enconada persecución que sufrió de caracterizados miembros de la Orden, pudo empujarle hasta la ruptura total. A la verdad, la cosa no era para menos. Coincidiendo con el escrito de Martín de Ateca, el dominico Guillermo Colliure, inquisidor en Valencia, en el mismo año 1305 prohibió poseer y leer las obras de Arnaldo y excomulgó luego, por contraventor de la prohibición, a un familiar del rey, Gumbaldo de Pilis. Jaime II, a quien Arnaldo de Vilanova acababa de asistir en una grave enfermedad, se sintió molesto por estas medidas; y, en carta al General de la Orden Aymerich de Piacenza, exigió la revocación de la sentencia bajo amenaza de graves males para el Inquisidor y la Orden (25).

12. En el auge de los estudios teológico-filosóficos, tan florecientes en su tiempo, Arnaldo ve un aspecto de la progresiva secularización del mundo, que le aleja cada vez más del ideal cristiano. Este se contiene en su pristina pureza en la letra sencilla del Evangelio, asequible por igual a los rudos y a los doctos, ya que a todos ha sido revelada la verdad por la palabra infalible de Cristo. He aquí el saber auténtico, la única filosofía divina y católica que los creyentes deben abrazar. En el texto evangélico tomado en su sentido literal la verdad se hace patente sin esfuerzo; a lo sumo, para descubrir el sentido oculto de ciertos pasajes o de ciertos libros hace falta un trabajo de exégesis. Pero no más; cualquiera otra operación intelectual que exceda de estos términos, es vana y presuntuosa. Arnaldo condena, en consonancia con esto, la especulación racional a que venía entregándose tradicionalmente la teología. La inquisición filosófica acaba por arrinconar la exégesis evangélica con grave detrimento de la fe. Las glosas y las "postillas" con que los falsos teólogos exornan las sentencias de los Santos Padres, apartan el pensamiento de Dios y acaban por descarriarlo. Al plantear

(24) "... innatam quasi devotionem, que a puerilibus annis cor meum incalescebat ac specialiter ferebatur ad obsequium ordinis et amplexum... Huius religionis serenitatem eterna pietas mihi conferens in nutricem, lactavit eius uberibus, educavit laboribus et solidis pabulis enutrivit" (citado por Fr. Ehrle, ibid.).

(25) La carta del rey la ha publicado M. Menéndez Pelayo en la *Historia de los Heterodoxos españoles,* 2.ª ed., t. III, pág. CXVII de los Apéndices.

en forma de cuestión lo que la universalidad de los fieles tiene por cierto, subvierten el fundamento de la creencia y destruyen la unidad de la fe. A quienes andan vacilantes en la admisión de los dogmas, les inducen fácilmente a la desobediencia y a la rebeldía. Es curiosidad malsana querer escrutar los misterios que exceden la capacidad del conocimiento humano. Aquellos doctores que indagan si, abstracción hecha de las Personas divinas, la esencia de Dios es principio creador u operador en alguna otra manera; o si, prescindiendo mentalmente de la Persona del Hijo, la Persona del Espíritu Santo procede del Padre; o si en Cristo hay una sola forma o más de una, incurren en temeraria presunción y en vicio de curiosidad por escrutar la majestad de Dios, cosa que está prohibida. Quienes se preguntan, encima, si la Iglesia Romana goza primacía sobre las demás del orbe, o si del Romano Pontífice obtienen el poder de las llaves los demás prelados, no sólo se aventuran en una especulación temeraria, sino a la vez errónea. Quienes suscitan tales cuestiones en la sociedad de los católicos, pertenecen al número de aquéllos que, según frase del Apóstol, son hombres traidores y perversos, ciegos y fatuos. Adulteran la ciencia sagrada, trocando la gloria inmarcesible del saber de Dios en la vanidad de las cuestiones filosóficas o naturales, y siembran la cizaña en el campo del Señor (26).

Con palabras duras condena Arnaldo el uso del método filosófico en la explanación de la teología. Quienes, profesando en cátedra, se glorían de multiplicar a voluntad los problemas, formar silogismos y urdir argumentos, vean cómo se conforman a la frase de la Escritura: "Grabarás en tu corazón las palabras de la Ley y las meditarás". Los teólogos que entablan disputas por curiosidad, bordando sutilezas en torno a los seres meramente intencionales, cuya realidad ni la fe ni la experiencia manifiestan, vean si es ésta la manera de edificar al pueblo cristiano. El idioma que los doctores enseñan, es el que aprenden los discípulos; si la verdad sencilla del Evangelio que hasta los niños saben, es rechazada, unos y otros acabarán por preferir al Evangelio el libro cuarto de las Sentencias o la Suma de tal autor u otra obra cualquiera. Hasta tal punto los teólogos filosofantes o los filósofos teologizantes adulteran la sabiduría de Cristo.

En su postura extremosa de espiritual, Arnaldo abomina sin distinción de la teología clásica a la manera anselmiana y de la teología racio-

---

(26) Los textos latinos de Arnaldo donde se contienen tales asertos, están tomados del códice vaticano y pueden consultarse en el citado artículo de Fr. Ehrle, págs. 496-500.

nal a la nueva manera de los peripatéticos. Condena en su integridad el saber del siglo, en el bien entendido de que computa por tal la vana e infructuosa especulación humana sobre los dogmas. También ella es obra de los hombres, vanidad hinchada de doctores a quienes insufla el diablo. La verdad no la hacen los hombres, sino que nos es revelada por la gracia de Dios; en el modo de proponer esta verdad al pueblo cristiano, se distinguen los verdaderos de los falsos apóstoles.

13. No es de extrañar que Arnaldo tomara a los dominicos por blanco predilecto de sus iras. Les acusa, en efecto, de apelar en todas las decisiones a la autoridad de su doctor, a quien exaltan por encima de las demás autoridades por creerle una inteligencia excepcional, sin advertir que el saber fructifica en el hombre por un don de la gracia divina. Ante la alegación reiterada de la autoridad de Tomás de Aquino por los adversarios, Arnaldo acaba por concentrar en él sus ataques. El error capital que le achaca, es el de haber negado el valor de las profecías sobre los novísimos, lo cual basta para que Arnaldo se deshaga en improperios contra su obra y su persona. No sólo niega en bloque la validez de sus tesis y la eficacia de sus argumentaciones (27), sino que llega a la imprecación y al insulto grosero: "*hic non theologizavit, sed bovizavit*", que repite con insana complacencia en todos los giros posibles de la palabra. A sus partidarios les llama "*theologi bubulcares*" y les reprocha su "*bubulcaritas argumentationis*". Les tacha de "*istriones qui ribaldice sive trutannice locuntur in publico*". Se irrita de que a su príncipe le consideren un *sol* o un astro de primera magnitud, en quien se resume el saber humano de su tiempo; Arnaldo interpreta aquel calificativo como un símbolo apocalíptico de mal agüero y prorrumpe en improperios que salen a raudales de su pluma impulsada por una fantasía de meridional.

No podía faltar en esa repulsa general el dardo certero contra Aristóteles y contra la Universidad de París, asiento del aristotelismo. En el *De cymbalis ecclesiae,* obra profética que insiste en el tema de la venida del Anticristo, anuncia la destrucción de la Universidad infestada de paganismo: *Nidus eciam Aristotelis contabescens evacuabitur, quia pullorum garritus abhorribilis obteget veritatem irridendo ministris eius.*

14. En medio de tantas censuras e imprecaciones Arnaldo no se

---

(27) "Quod autem introducit... ex dictis fratris Thomae, monstratum est... quod est bubulcare tam quoad omnes positiones eius, quam quoad modos argumentandi" (citado por Fr. Ehrle, ibid.).

cansa de propugnar el retorno al cristianismo primitivo, tal como lo predicaran Cristo y sus apóstoles. Era el lugar común de los espirituales, en cuyas filas profesaba (28). En este aspecto le vemos compartir el ideal puro del franciscanismo en la forma que le diera el Fundador de Asís. Pero, mientras en San Francisco el ideal cristiano se resuelve en amor y ternura que irradia alrededor, en Arnaldo por la tergiversación de su esquinado temperamento explota en llamaradas de odio que manchan y ennegrecen cuanto cae a su alcance.

Por una reacción muy explicable, Arnaldo concitó contra sí la animadversión de los dominicos y demás Ordenes religiosas, y aun de los doctores seculares. Vimos ya que la Inquisición seguía vigilante sus pasos y de seguro habría procedido con energía contra su persona y sus escritos, a no contar Arnaldo con la protección de personajes poderosos, entre ellos reyes y Papas. La tormenta que logró contener en vida, estalló después de su muerte. En noviembre de 1316, una reunión de teólogos convocada en Tarragona, en la que predominaban los dominicos, condenó hasta quince tesis de Arnaldo como errores vitandos y fulminó anatema contra una lista de libros que debían ser entregados por sus poseedores en el término de diez días. Entre las tesis condenadas merecen destacarse las dos siguientes:

5.ª Que es dañoso y condenable el estudio de la filosofía y su aplicación a las ciencias teológicas.

13.ª Que todas las ciencias son condenables, fuera de la teología (29).

La sentencia de Tarragona constituía un esfuerzo supremo para paralizar los efectos de la tremenda campaña de Arnaldo.

---

(28) Los contactos de Arnaldo con Clareno y Ubertino de Casale, jefes del movimiento espiritual, son conocidos. Sobre este punto consúltese la obra del P. José M.ª Pou, O. F. M.: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos* XIII-XV), Vich, 1930, en el extenso capítulo que dedica a Arnaldo (págs. 34-110).

(29) Véase a M. Menéndez Pelayo, obra y tomo citados, págs. 221-225.

III

Filosofía natural y medicina.

Fama médica y cultura profesional de Arnaldo.—Empirismo y especulación.—Medicina y teología.—Teoría del flúido vital.—Los influjos astrales.—Los espíritus puros.—Las cosas naturales y sus cualidades ocultas.—La magia y la astrología al servicio de la medicina; terapéutica y farmacopea consiguientes.

15. Tan sólo como figura de contraste es lícito incluir a Arnaldo de Vilanova en una historia de las ideas filosóficas. Sus invectivas contra las autoridades, las instituciones y los hombres más representativos de la cultura teológico-filosófica de su época, contra los que actuó a manera de revulsivo, le situaron al margen de la corriente central de pensamiento que predominó en los últimos siglos de la Edad Media. Pero, en fuerza del mismo contraste, a los ojos de los investigadores modernos ofrecen bastante mayor interés las ideas médicas y científicas que maduraron en Arnaldo como fruto de una auténtica vocación, sin rozarse apenas con sus polémicas teológicas ni con sus propósitos de reforma social, y cuya ulterior repercusión fué asimismo considerable.

Arnaldo cobró fama de ser, sin disputa, el mejor médico del siglo XIII, como lo demuestran los múltiples requerimientos que le dirigieron los personajes más poderosos de su siglo. Además de los reyes de Aragón Pedro III y Jaime II, y del rey de Sicilia Federico, le tuvieron por médico tres Papas consecutivos, sin que fueran óbice al aprecio que de él hicieron como profesional las contiendas y descarríos teológicos en que incurrió. Cuando la curia papal se disgustó con Anselmo de Bérgamo, el médico boloñés que asistía al papa Bonifacio VIII, Arnaldo fué llamado a sustituirle contra el agrado del Pontífice. El éxito de la actuación médica de Arnaldo se cimentaba en la posesión de una cultura científica y profesional enorme, gracias a la que ha pasado a la posteridad como la figura más representativa de la medicina de su tiempo.

16. El saber médico de Arnaldo de Vilanova se integraba con un fondo copioso de tradición y un rico caudal de experiencia. Su paso por la escuela salernitana en las aulas de Juan de Calamida le había familiarizado con la tradición médica occidental. La tradición clásica y árabe, que penetró durante el siglo XIII en Nápoles sin resistencias, fué cultivada también en Montpellier; allí, y en Barcelona, pudo Arnaldo conocerla cada vez más a fondo. Él mismo hizo labor de traductor y puso en latín un tratado médico de Costa ben Luca; Thorndike llega a sospechar que algunas de sus obras tenidas por originales sean, tal vez, versiones del arábigo (30). Ignoraba el griego, según él mismo confiesa en un pasaje; pero, a través de las versiones árabes, conoció perfectamente la medicina clásica. A un caudal tan abundante de conocimientos logrados por el estudio añadíase en Arnaldo una rica experiencia personal adquirida, no sólo en el ejercicio de la profesión, sino al contacto con otros médicos y científicos durante sus continuos viajes por España, Francia e Italia. Su tratado integral de la Medicina, el *Breviarium practicae a capite usque ad plantam pedis,* encierra observaciones personales y descripciones de cuadros y costumbres locales de un gran interés.

En la confluencia de estos dos elementos de la cultura médica de Arnaldo, tradición y experiencia, se encuadra en buena parte su labor científica. Bajo la influencia de aquélla, escribe un comentario al *Régimen salernitano* y traduce del arábigo, según la moda de entonces. Pero, rebelde de natural, insurge contra la autoridad y se atreve a contradecir expresamente opiniones de Galeno y Avicena. Huelga subrayar el alcance de una tal actitud, que provocará en el Renacimiento el surgir de la nueva ciencia de la naturaleza. De hecho, Arnaldo de Vilanova se erige en el siglo XIII en el campeón del empirismo, hasta el extremo que se ha podido afirmar de él que ha realizado en la medicina una labor análoga a la de Rogerio Bacon en la ciencia física (31). El empirismo metódico fluye en Arnaldo de convicciones arraigadas. Profesa la idea de que las cualidades de las cosas se averiguan nada más por experiencia o por revelación, por lo cual los iletrados y las mujeres están en capacidad de descubrirlas tanto como los doctos. Aconseja el tratamiento individualizado del enfermo a la manera hipocrática. La apelación a la experiencia es en Arnaldo sincera y efectiva, no nominal e ineficien-

(30) L. Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science,* vol. II, New-York, 1923, pág. 847. De esta obra (volumen citado, págs. 841-861) hemos tomado abundantes materiales para nuestra exposición de la filosofía natural de Arnaldo.

(31) G. S. Brett: *A History of Psychology,* vol. II, London, 1921, pág. 143.

te como en Pedro Hispano; con mayor razón cabría, pues, situarle metodológicamente en la gran corriente científico-natural del siglo XIII que inició en la cultura de Occidente Alberto Magno.

17. Pero lo interesante y distintivo en Arnaldo es que su empirismo sirve de base a una especulación desenfrenada. Arnaldo aspira a sentar una teoría racional de la medicina, para lo cual sobre los hechos de observación, más otros datos de creencia, levanta un osado edificio doctrinal. En el fondo, una aspiración tan ambiciosa necesita apoyarse en una concepción del hombre y del Cosmos, que efectivamente encontramos desarrollada en Arnaldo. El punto débil de esta empresa hállase en el tránsito de la experiencia a la idea racional por falta de un método seguro. No olvidemos que la inducción científica está en el siglo XIII todavía en mantillas, y no nos extrañaremos entonces de ver a Arnaldo entregarse a una interpretación enteramente arbitraria de los fenómenos naturales en la que, por falta de rigor crítico, se deslizan subrepticiamente sus prejuicios teológicos y sus tendencias espiritualizantes. Así llega Arnaldo a una concepción fantástica de la naturaleza, más bien forjada al calor de su imaginación que por una racional depuración de los datos suministrados por la realidad.

Arnaldo sentía una inclinación tanto más fuerte a especular sobre la naturaleza cuanto que otorgaba a la ciencia médica, en unión de la teología, un valor preeminente en la formación moral del hombre. En las dos disciplinas veía cumplirse de un modo contundente el proceso esencial de la educación que, desde el conocimiento de las cosas sensibles, conduce a través de un prolongado esfuerzo discursivo al hallazgo de las cosas ocultas e insensibles que son a la vez las más arduas y sutiles para el entendimiento (32).

18. Veamos el camino que sigue la medicina hasta rasgar el misterio que rodea nuestra vida. La observación médica recoge multitud de hechos y estados peculiares del hombre: unos normales, como la memoria, el lenguaje, los sueños, el amor sexual; otros anormales, como la enfermedad, la alteración orgánica, el encantamiento, el hechizo, etc. La causa inmediata de unos y de otros radica en el *spiritus* o fuerza vital que penetra la intimidad de nuestro sér y anima la totalidad de sus ma-

---

(32) "Cum omnis vera cognitio a sensu oriatur et ab his quae sensibilia sunt habeat ortum, necessario ipsa sensibilia debent gratiose et efficaciter demonstrari iuvenibus et adiscentibus, cum tunc intellectus discurrens per ea abstrahit multa media et multas conclusiones. Unde per sensibilia venit intellectus ad cogn'tionem insensibilium et ocultorum et arduorum et subtilium, ut declaratur per totum processum theologiae et per totum processum medicinae" (*Regulae Generales Curationis Morborum*, doctrina VI; citado por L. Thorndike, ibid.).

nifestaciones. El *spiritus* es un flúido inmaterial de carácter cósmico, del que están poseídos en mayor o menor grado todos los seres de la naturaleza. Así se concibe la influencia psíquica de unos seres humanos en otros. La simpatía y la antipatía son acciones interhumanas reales. Un hombre sano y alegre puede comunicar su alegría a quienes conviven con él, e igualmente un enfermo puede contagiar a una persona sana. La mera presencia de un médico puede determinar, en ciertos enfermos, daños que sólo desaparecerán con la sustitución de aquél. La influencia psíquica puede ser ayudada por la voluntad; el hechizo, por ejemplo, se infiltra con la acción de mirar y la invocación del demonio. La acción a distancia de unos seres sobre otros se ejerce mediante irradiación del flúido vital; una fuerza impersonal, como es el *spiritus,* se transmite de unos cuerpos a otros sin dificultad. La índole inmaterial de esta energía no le impide producir efectos materiales. El origen último de la fuerza vital hállase en la moción activa del mundo sublunar o terrestre por el mundo astral.

19. Descúbrese aquí una idea fundamental en la cosmología de Arnaldo, para quien "es evidente que Dios, supremo motor y artífice, ha "encomendado el gobierno de la naturaleza a la moción de los astros, "por lo cual la influencia de éstos sobre el cuerpo humano no es despre-"ciable" (33). La doctrina del *spiritus* desemboca, pues, en un animismo universal que se caracteriza por relaciones muy definidas de jerarquía. Los espíritus puros pueden influir en las almas humanas, que son de inferior categoría, por estar unidas a un cuerpo; pero no pueden ser influídos por ellas. Los astros gobiernan las cosas de la tierra, pero tampoco se dejan gobernar por ellas. Es fatuidad querer compeler a los demonios a que contesten determinadas preguntas u operen milagros, como pretenden los hechiceros y nigromantes; en el fondo, la práctica de estas artes se reduce a una trama de ficciones y embustes urdidos con propósitos aviesos. El hombre carece de poder sobre los espíritus separados; ni siquiera puede influir en ellos con el uso de sustancias naturales, así sean piedras preciosas, o interponiendo la influencia astral. Por lo demás, es falso que los demonios se hallen distribuídos en diferentes cuarteles del cielo, que se les pueda coaccionar a ciertas horas del día o que se dejen influir por la luz de los cuerpos celestes. Unicamente Dios manda en los espíritus malos, si bien podría delegar su poder en seres humanos; ya se entiende que éstos serían hombres santos y no gente malvada, como suelen ser los invocadores de demonios. En

(33) *De epilepsia,* cap. I (citado por L. Thorndike, ibid.).

el mayor número de los casos dichos de hechicería los demonios no intervienen para nada en opinión de Arnaldo; se trata, simplemente, de hechos patológicos comunes (34).

20. Pero, si resulta imposible disponer a antojo de los puros espíritus, en cambio los seres inferiores de la naturaleza ofrecen al hombre un ancho campo de acción. En la utilización de los seres naturales se basan las artes humanas, entre ellas la medicina. Las cosas se utilizan por las múltiples propiedades que les son inherentes, cuyo número sería temerario reducir a las cualidades de seco, húmedo, frío y cálido y a las varias complexiones de estas cualidades. Antes bien, las cosas revelan, por añadidura, otras cualidades ocultas o maravillosas, que para la ciencia y para el arte son las de más valor. Por virtud oculta entiende Arnaldo la propiedad que ni se deja captar inmediatamente por los sentidos ni mostrar por razones y cuya existencia no puede ser descubierta por experiencia razonada, sino a lo sumo por un hallazgo casual. La virtud oculta depende de dos factores: la mezcla de los elementos en el compuesto y la forma específica del objeto. Como que la proporción de los elementos en el compuesto puede variar hasta el infinito y la forma específica tiene un origen transcendente, es imposible que la virtud oculta sea hallada de otro modo que por una experiencia al azar o por una revelación (35).

El gobierno de la naturaleza por el mundo astral se revela cabalmente en el hecho de que la forma específica de las cosas viene determinada por esas influencias de los astros. A la influencia del cielo debe, por ejemplo, el oro su temple peculiar y las demás maravillosas cualidades que la industria humana es incapaz de producir (36). El oro fabricado por los alquimistas se parece al oro natural en el color y en la sustancia, pero no posee su virtud oculta. Observemos de paso que el animismo cósmico de Arnaldo no se compagina con la artificiosa transmutación de los metales; todas las obras de alquimia que le han sido atribuídas en los siglos XIV y XV, son francamente apócrifas o, por lo menos, de muy dudosa atribución. El influjo de las estrellas explica, no sólo la forma específica, sino la peculiaridad individual de las cosas; solamente así se comprende que una piedra de zafiro limpie el ojo hu-

---

(34) *Libellus de improbatione maleficiorum*, que otras veces se intitula: *Quaestio de possibilitate et veritate imaginum astronomicarum*. El tratado lleva dedicatoria al obispo de Valencia (ibid.).

(35) *Repetitio super Canon "Vita Brevis"* (ibid.).

(36) *De vinis* (ibid.).

mano y otra le dañe (37). Vale la pena de señalar el contraste entre esa doctrina fantástica de la especificidad de la forma y del principio de individuación con las de los teólogos contemporáneos, Santo Tomás y Duns Scot pongo por caso, establecidas por vía racional estricta.

21. La práctica médica de Arnaldo responde a sus convicciones doctrinales de un modo preciso: es un arte de curar a base de magia y de astrología. Ya se presiente su actitud en la objeción que formula contra la medicina salernitana dominante en su tiempo, que hemos visto antes encarnada en Pedro Hispano. El sistema curativo salernitano se reduce a complicados tratamientos dietéticos y a un uso copioso de la farmacopea. Arnaldo propugna la reforma del sistema en el sentido de una simplificación de las dietas y de una restricción en el empleo de medicamentos. No arrincona totalmente las unas ni los otros; y hasta, siguiendo a Alkendi, intenta una dosificación de las medicinas, en la medida de los efectos que intenta producir, según fórmulas matemáticas. Pero quiere dejar el camino expedito a la práctica de nuevos tratamientos y remedios de significación muy diversa, a tono con su concepción ocultista de la naturaleza.

En orden a las prácticas de magia parece haberse operado en Arnaldo un cambio importante de opinión. En su tratado de la epilepsia (38), concebido verosímilmente con arreglo a la ideología de sus maestros salernitanos y de los autores árabes, había condenado el arte agorera y el arte geomántica, rechazando por ignominiosos los encantamientos, los conjuros y las invocaciones a los espíritus que atribuía a hombres impíos puestos al servicio del demonio. Tal vez este anatema se relacione en parte con sus ideas acerca de la imposibilidad de influir en los espíritus. Pese a lo dicho, en otros tratados, como en los *Remedia contra maleficia*, desarrolla una verdadera terapéutica espiritual y aconseja la práctica de exorcismos contra endemoniados y embrujados, la traslación de los enfermos a la iglesia, el contacto de reliquias, la frecuentación de sacramentos, etc. No parece creer en la eficacia curativa de las oraciones al uso, especialmente para los partos; pero cuenta ingenuamente que un clérigo le curó unas verrugas en pocos días con sólo una oración apropiada al caso, y él mismo pone una oración a San Brandino contra las mordeduras de serpiente y otra a San Blas para remedio de las afecciones de garganta. Si en la mentalidad de Arnaldo la amalgama de ideas médicas y creencias religiosas le lleva a aconsejar tales pro-

(37) *Antidotarium*, cap. 2 (ibid.).
(38) En el cap. 25 (ibid.).

cedimientos curativos, sus convicciones metafísicas le conducen en otro sentido hasta la magia natural. Un ejemplo claro de magia, o mejor de contramagia, simpática lo tenemos en el remedio que aconseja para romper el hechizo que impide el comercio conyugal: marido y mujer cogerán cada uno la mitad de una nuez, juntarán las dos mitades, al cabo de los seis días se las comerán y el hechizo habrá desaparecido. Para preservar las nuevas uniones conyugales de posibles sortilegios desconocidos, recomienda la fumigación de la cámara nupcial con ciertas sustancias, acompañada de ritos pintorescos. Entre los tratamientos de magia simpática podemos contar las ataduras y suspensiones de objetos. Hay piedras, plantas y partes de animales que, suspendidos del cuello o atados alrededor del cuerpo, engendran impotencia. El coral, suspendido del cuello en forma que caiga sobre el abdomen, evita las enfermedades del estómago. Muchos otros objetos gozan de la virtud de provocar efectos por el estilo (39).

22. En la opinión de Arnaldo, los objetos atados o suspendidos obran no sólo por simpatía o antipatía, sino además por virtud oculta; su aplicación constituye, pues, el tránsito de la magia simpática a la medicina astrológica. Es ésta la terapéutica predilecta de Arnaldo de Vilanova, quien la considera tan fundamental que no sabría perdonar, según propia afirmación, el yerro de un médico en la curación de un enfermo por no haber prestado la debida atención a las circunstancias astrológicas. El médico ha de saber que el aire en torno a nosotros es alterado por el curso de los astros y, consiguientemente, el efecto de una medicina dependerá de la hora en que haya sido confeccionada (40). Tanto o más que conocer la estructura y composición elemental de una sustancia, importa saber la fuerza de la constelación celeste dominante en el momento en que se la manipula. Cabe recoger esta acción astral para beneficiarse de sus efectos favorables. Gracias a la medicina astrológica es posible prolongar nuestra juventud y retardar el advenimiento de la vejez (41). Cada signo del zodíaco ejerce una influencia especial sobre algún miembro del cuerpo humano; cada uno de los siete planetas provoca asimismo su efecto peculiar. Los autores de medicina, añade Arnaldo, suelen pasar por alto tales tratamientos; tan sólo Galeno y los salernitanos indican tímidamente los efectos de la luna en el tratamiento de la sangría. No sólo para las sangrías, los cauterios, las operaciones

---

(39) *De parte operativa* (ibid.).
(40) *Medicinalium introductionum speculum*, cap. 13 (ibid.).
(41) *De conservanda iuventute et retardanda senectute* (ibid.).

quirúrgicas y la administración de drogas hay que tener en cuenta las diversas fases lunares, sino para la curación de toda clase de enfermedades y para la preservación de la salud en general (42).

El uso de la farmacopea astrológica completa esa terapéutica tan característica de Arnaldo. Su producto más típico son los amuletos o imágenes representativas de cuerpos celestes que se fabrican de una sustancia mineral costosa. Algunos obran a manera de antídoto en los casos de envenenamiento (43); otros están indicados para el tratamiento de la piedra o de la gota o de la insolación o de la fiebre aguda. Arnaldo ha dedicado un tratado especial a los "sellos" (44), una clase de amuletos que obraban por la maravillosa virtud atribuída al oro de que estaban hechos. Fabricó uno de estos sellos en el momento en que el sol se encontraba, en agosto, en lo más intenso de su fuerza; hizo grabar en él la figura de un león por referencia al signo del zodíaco, y se lo regaló al Papa Bonifacio VIII para que lo llevase colgado sobre la región lumbar, con objeto de librarle de los dolorosos cólicos renales que padecía. Al confeccionarlo, tuvo buen cuidado de ir recitando salmos y versículos de la Biblia (45). Aunque la curia papal se escandalizó, Bonifacio se aplicó el sello y experimentó una notable mejoría en sus dolores.

23. Arnaldo de Vilanova ha sido en la Edad Media el más caracterizado representante de la astrología, cuyas prácticas y especulaciones ha difundido en Occidente. Cabe barruntar los antecedentes de la medicina arnaldiana en ciertas tendencias árabes, todavía no muy conocidas. Ya hemos visto como Arnaldo se separa de Galeno y de Avicena, cuya medicina se corresponde con un fondo de filosofía peripatética; le atraen, en cambio, otras corrientes árabes de fondo neoplatónico, en las que venía inserta la doctrina netamente oriental de los influjos astrales y de la magia natural y religiosa. La obra de Costa ben Luca, que él tradujo, es una curiosa muestra de medicina mágica. A los arabistas queda reservada la labor de señalar las fuentes orientales en las que se inspiró Arnaldo. Sean las que fueren, podemos afirmar desde ahora que, así como Pedro Hispano introdujo en Occidente la ciencia y la medicina de los árabes peripatéticos, Arnaldo ha sido el introductor en la Europa medieval de la medicina del neoplatonismo.

---

(42) *Breviarium practicae*. Cf. en las *Regulae generales curationis morborum* (ibid.).

(43) *Antidotarium*, cap. 3 (ibid.).

(44) El *De sigillis* (ibid.).

(45) Diepgen: *Historia de la Medicina*, trad. castellana, vol. I, Barcelona, Colección Labor, 1925, págs. 201-202.

Entre los latinos, el autor con quien Arnaldo de Vilanova hállase más emparentado en ciertos aspectos, es sin duda Rogerio Bacon (46). La simultaneidad de su labor científica, el parecido de muchas doctrinas y, sobre todo, la tendencia general metodológica inducen a pensar en influencias reales del uno sobre el otro o, tal vez, recíprocas; pero faltan datos para establecer una relación histórica entre pensadores de países tan apartados.

El prestigio médico de que Arnaldo se vió rodeado en vida, perduró en la fama que después de la muerte acompañó a su memoria. Sus ideas médicas y científicas hallaron eco, más todavía que en la Edad Media, un poco después en el Renacimiento, en que Teofrasto Bombasto Paracelso, siguiendo las huellas de Arnaldo, renovó la medicina ocultista y puso otra vez en boga las especulaciones fantásticas en el campo de la ciencia natural a base de una mescolanza de observaciones e intuiciones que oscilan entre lo infantil y lo genial. Por otra parte, la doctrina del espíritu vital, despojada de sus elementos mágicos, halló acogida en Descartes e influyó poderosamente en la constitución de la fisiología. En medio de tales aventuras se fué abriendo paso trabajosamente, como manantial de agua pura entre las grietas de una peña, el principio de repulsa a la autoridad y de apelación a la experiencia, que la Edad Moderna había de sentar como postulado de la ciencia físico-natural en el porvenir.

---

(46) Para el cotejo entre Arnaldo de Vilanova y Rogerio Bacon, consúltese el estudio reciente de A. Aguirre y Respaldiza: *La ciencia positiva en el siglo* XIII. *Rogerio Bacon*, Barcelona, Colección Labor, 1935.

IV

La reforma social.

Fuentes para el conocimiento de la actividad reformadora de Arnaldo.—Su adhesión al movimiento de los espirituales.—El ideal de la vida evangélica.—Crítica de la sociedad contemporánea.—Misión de los laicos en la renovación religiosa.—Doctrina del Papa espiritual.—Iniciación de la reforma por los monarcas de la dinastía aragonesa.—Plan para la reforma de su casa y reino.

24. Durante la última etapa de su vida Arnaldo tomó parte muy activa en los ensayos de reforma espiritual, promovidos en su tiempo desde distintos sectores de la Cristiandad. Los antecedentes de esta actuación de Arnaldo hállanse en su adhesión al ideario religioso del abad cisterciense Joaquín de Fiore, que hizo pública en 1292 con su *Introductio in librum Joachim De semine scripturarum,* a la que siguió no mucho después una *Expositio super Apocalypsi,* de idéntica inspiración. A partir de estas obras, fué madurando en la mente de Arnaldo la idea de la reforma, que propuso al Papa Bonifacio VIII en la segunda parte del *De adventu Antichristi* (1301), ratificó en el tratado *Reverendissime...,* que presentó a Benedicto XI (1304), y reiteró nuevamente ante Clemente V y el Colegio cardenalicio en el *Rahonament d'Avinyó* (1309). Por otro camino intentó Arnaldo la realización de sus planes de reforma, es a saber, procurando interesar en ellos a Federico de Sicilia y a Jaime II de Aragón y sugiriéndoles que los implantaran en sus respectivos Estados; en los escritos que les fueron dirigidos por Arnaldo, especialmente en la *Allocutio christiana* (1304) y en la *Interpretación de los sueños* de Federico (1308), así como en la correspondencia epistolar de ambos reyes hermanos, sobre todo en la carta de Federico a Jaime acerca del régimen de su casa y reino (1309), la reforma está expuesta en sus detalles. Federico la llevó parcialmente a la práctica en las constituciones que promulgó, en 15 de octubre de 1310, para el reino de Sicilia. Todavía, Arnaldo cooperó a la propagación de la reforma entre los laicos fomentando las comunidades de beguinos y beguinas, con destino a los

cuales compuso en sus años postreros numerosos opúsculos para regulación de la vida espiritual (47).

25. Por su actividad de reformador, Arnaldo pertenece inequívocamente a la tendencia de los llamados "espirituales". Como ellos, Arnaldo se siente impresionado por el contraste entre las condiciones sociales en que se desenvuelve de hecho la vida religiosa en el siglo XIII y el ideal cristiano. Surge de ahí el anhelo de restablecer en la sociedad el tipo de vida que Cristo anunció a los hombres al predicar el Evangelio (*vivere secundum regulam Evangelii*). Esta vida "espiritual" la opone Arnaldo a la vida "carnal", a la que ve entregados a los hombres. Llama vida carnal a aquella cuyo objetivo se cifra en la felicidad terrena con menosprecio u olvido de los bienes celestes; vida espiritual, en cambio, es la que dispone a los hombres para la consecución de la eterna beatitud (48).

Estas ideas de los espirituales aparecen calcadas en las de los grandes reformadores religiosos del siglo XIII, concretamente en las de San Francisco de Asís. El disentimiento empieza en el momento en que los espirituales se lanzan a enjuiciar el desenvolvimiento histórico de la humanidad y de la institución eclesiástica e intercalan entre los extremos de aquella antítesis dos nuevos motivos doctrinales: una condenación rotunda de la sociedad contemporánea, cuya destrucción predicen para un futuro inmediato, y una visión profética de los acontecimientos que han de preceder y acompañar a la catástrofe inminente. La profunda corrupción de la vida social les lleva a augurar apocalípticamente el próximo fin del mundo, al cual precederá la venida del Anticristo. De tan calamitosas perspectivas brota la urgencia de la reforma espiritual, que precisa acometer sin demora mediante un cambio radical en los tipos y formas de vida. Hay que destruir la organización actual de la sociedad, caduca de tan corrompida; sobre sus ruinas hay que construir una nueva comunidad cristiana, acorde en un todo con las normas evangélicas. En ese esfuerzo por subvertir el orden constituído y edificar otro de raíz, estriba el carácter revolucionario del movimiento espiritual del siglo XIII (49).

---

(47) Para la información bibliográfica referente a estos varios escritos teológicos de Arnaldo, remitimos el lector al Apéndice I de la obra.

(48) Carta de Federico de Sicilia a Jaime II de Aragón sobre la reforma proyectada por Arnaldo; véase en M. Menéndez Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles*, 2.ª ed., t. III, Apéndices, págs. LXIX-LXXI.

(49) Sobre el ideario de los espirituales consúltese la obra del P. José M.ª Pou, O. F. M.: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes* (*siglos* XIII-XV), Vich, 1930, cap. I.

26. Arnaldo delinea en breves pinceladas el estado de perfección en que consiste la vida espiritual, para lo cual le basta aducir el testimonio de la verdad evangélica y resumirla en dos rasgos capitales: buscar cuanto conduce a la bienaventuranza ultraterrena y menospreciar todo lo que atañe a la mera felicidad temporal de la vida presente, es a saber, bienes materiales, honores y deleites corporales (50). La vida entera ha de inspirarse en el amor puro y desinteresado a Dios, al que los poderosos han de sacrificar las vanidades mundanales, y los ricos sus riquezas. El que aspire de verdad a ser perfecto, ha de vivir en simplicidad y pobreza, las virtudes características del cristiano de buena ley. Arnaldo es un convencido partidario de la pobreza, cuya práctica recomienda a sus seguidores y cuyo aprecio encarece insistentemente a los reyes y príncipes. El ideario de Arnaldo desemboca sin esfuerzo en una concepción social de tipo comunista.

La sociedad medieval cuya realidad Arnaldo considera, dista mucho de ajustarse al bello ensueño que se ha forjado en su mente. La masa del pueblo le parece corrompida, tanto que las normas de vida evangélica resultan ineficientes; la mayoría de los bautizados no ostentan de cristianos sino el nombre y, a lo sumo, algunas prácticas rituales, mientras se comportan de hecho como los mahometanos o los paganos. Arnaldo cree que ese desvío general obedece a tres causas: el mal ejemplo de muchos príncipes y prelados, la defección de los clérigos regulares y la negligencia de la Sede Apostólica (51). En la pintura de esos tres males radicales de la comunidad cristiana, Arnaldo da rienda suelta a su temperamento declamatorio que se expansiona en acres censuras, que a las veces degeneran en insultos, contra la jerarquía civil y eclesiástica y contra las Ordenes monásticas y mendicantes. Acusa a los reyes de tiranizar al pueblo por el ejercicio arbitrario de su autoridad o, por el contrario, de abandonar el poder en manos de las oligarquías cortesanas que lo explotan para su provecho con detrimento del bien público. Achaca a los prelados que de pastores y guías del pueblo se han convertido en piedra de escándalo por el afán desordenado de riquezas, por la pompa y el boato de su vida y por el abuso de la jurisdicción que les ha sido conferida sobre los fieles. A los religiosos de su tiempo les reprocha el haber tergiversado el pristino sentido de la vida evangélica recogido en las reglas de sus fundadores; contra ellos lanza sus más crueles invectivas, especialmente en la *Confessio de spurcitiis pseudo-*

(50) *Rahonament d'Avinyó,* al principio.

(51) Interpretación, hecha por Arnaldo, de ciertos ensueños para el rey Federico de Sicilia.

religiosorum, donde les echa en cara hasta diez y nueve torpezas o vicios, cuya enumeración reproduce en otros escritos (52). Al supremo jerarca de la Iglesia imputa, nada más, la tardanza en promover el cambio radical de la vida religiosa, que Arnaldo viene instando desde tantos años. Dos Papas—Bonifacio VIII y Benedicto XI—han gobernado indiferentes a sus clamores, por lo que fueron castigados en sus personas; su sucesor, Clemente V, tampoco parece prestarle oídos. Y así sigue la Iglesia sumida en la mayor corrupción, en espera de que ocupe la Sede Apostólica el Pontífice que ha de reformarla (53).

27. En esta actitud de repulsa a los religiosos y de benévola censura al Papado se delinean los trazos diferenciales de la personalidad de Arnaldo dentro del movimiento espiritual, en el que asigna a los laicos y al Pontífice, respectivamente, una misión peculiar. Antes de Arnaldo, los promotores del movimiento creían reservada la iniciativa de la reforma a una porción selecta de los regulares franciscanos, herederos del auténtico espíritu de San Francisco de Asís, que se esforzaban en propagar con la predicación y el ejemplo; Pedro Juan Olivi es el más caracterizado representante de esta tendencia. Arnaldo da esta tentativa por fracasada y recaba para los laicos el derecho a organizarse por su cuenta en comunidades para la práctica y difusión de los ideales evangélicos. A esta convicción obedece su decidido apoyo a la institución del beguinaje, que contribuyó a extender en Valencia, Provenza y Cataluña. En opinión suya, el Paráclito escoge con absoluta libertad los heraldos que han de anunciar al mundo el advenimiento de la nueva y definitiva era cristiana, que ha de encarnar su espíritu. Pese a su origen plebeyo y oscuro y a la atadura de los vínculos conyugal y paterno, Arnaldo se siente investido de una misión divina, se intitula a sí mismo "añafil" o trompetero de Cristo y protesta indignado de que los eclesiásticos le recusen por su condición de hombre laico. También respecto al Papado adopta Arnaldo una postura original. Los espirituales de las primeras generaciones englobaban la institución pontificia en el anatema pronunciado contra el conjunto de la jerarquía eclesiástica, y cifraban exclusivamente sus esperanzas en un movimiento de carácter popular, frente al que la Iglesia constituída representaría el mayor obstáculo; incluso en algunos vaticinios se prefiguraba el Anticristo en la persona del último Pontífice. Arnaldo comparte el anatema contra los prelados y demás jerarcas de la Iglesia, pero exceptúa de él la Cabeza visible de

(52) Véanse en M. Menéndez Pelayo, obra y tomo citados, págs.202-203.
(53) *Rahonament d'Avinyó.*

la Cristiandad, de quien espera la renovación de la vida religiosa. Proféticamente anuncia la aparición de un Papa espiritual, que Dios suscitará en la Iglesia para restablecer la pureza de la vida evangélica. La reforma social florecerá, más que por el esfuerzo de las capas populares, por la tarea dirigente e inspirada del representante de Cristo en la tierra (54).

28. Por espacio de dos lustros Arnaldo ha puesto en juego la influencia que su privilegiada posición profesional y política le facilitaba cerca de la persona del Pontífice, para decidirle a capitanear la reforma. Pero, después de insistir en vano cerca de tres Papas, su fe en la institución pontificia ha decaído. Al final de su vida, Arnaldo cambió de rumbo y, congruente con sus propias ideas sobre el papel a desempeñar por los laicos, ensayó promover la reforma a través de la otra gran institución de la vida pública de su tiempo: el rey. Sus esperanzas se posaron entonces en la Casa real de Aragón. Su certero instinto le permitió adivinar el éxito que habían de lograr sus pretensiones en Federico de Sicilia, más piadoso que el hermano primogénito reinante en Cataluña, por lo cual solicitó el apoyo de aquél, si bien buscando siempre ganar a sus proyectos a Jaime II. El requerimiento del rey Federico a Arnaldo para que le descifrase el significado de un ensueño, frecuentemente reiterado en el transcurso de siete años, le brindó la ocasión propicia al anuncio de la vocación providencial, para cuyo cumplimiento Dios les había escogido a él y a su hermano (55). Desvanecidos por Arnaldo las dudas y reparos que Federico opuso a un encargo tan extraordinario, los reyes hermanos consintieron en aceptarlo. En su virtud, Arnaldo procedió a redactar un plan de reforma de la casa y reino, a implantar desde las alturas del gobierno (56).

La reforma religiosa, que ha de poner remedio a los males que afligen a la sociedad cristiana, ha de comenzar, según el nuevo punto de vista de Arnaldo, por los reyes y príncipes, quienes han de ser los primeros en ordenar su propia vida de conformidad con las normas evangélicas y, seguidamente, su corte y su reino entero. Arnaldo no cesa de exhortar a la reforma personal, cimiento y principio de la reforma social.

---

(54) E. Benz: *Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des* 13. *und* 14. *Jahrhunderts nach neuen Quellen*, en "Zeitschrift für Kirchengeschichte", 1933, páginas 90-121.

(55) Interpretación, hecha por Arnaldo, de ciertos ensueños para el rey Federico de Sicilia.

(56) Carta de Arnaldo, a nombre de Federico de Sicilia, para el rey Jaime II de Aragón con un plan de reforma de su casa y reino.

Inculca constantemente al rey el espíritu de justicia y la atención solícita a los pobres, que han de constituir las mejores prendas personales de un monarca. La práctica de tales virtudes cundirá por la fuerza del ejemplo en el reino y promoverá una mejora en la vida pública. El rey cuidará, además, de que el pueblo reciba buenos ejemplos de la reina y de los príncipes. Arnaldo no se olvida de dictar las reglas a las que habrá de ajustarse la familia del monarca. Propone a la reina por modelo la Virgen María y resume en tres las normas en que habrá de inspirar su vida: dar muestras de un verdadero espíritu cristiano, practicar normalmente las obras de caridad y de humildad, que Arnaldo describe muy al pormenor, y proscribir las lecturas frívolas y los espectáculos mundanos que reemplazará con la lectura de los libros sagrados. Un idéntico espíritu de cristiana severidad presidirá a la educación del príncipe y, en general, a la vida de la corte.

Desde la cumbre de la jerarquía social que el monarca ocupa, Arnaldo cree posible la reforma de la sociedad entera, para lo cual no confía solamente en la eficacia del ejemplo, toda vez que propone acelerarla con una serie de medidas de gobierno. He aquí algunas de las que propone al rey Fadrique: el trato a los extranjeros igual que a los propios súbditos, una esmerada inspección de los tribunales de justicia y el castigo a los jueces prevaricadores, la persecución de los herejes, etc. Insta la prohibición de la magia, de los juegos de azar y de la prostitución. Aconseja dar libertad a los esclavos que reciban el bautismo. Respecto a los judíos y musulmanes, propone medidas de un rigor excesivo: quiere confinarlos a sus viviendas, marcarlos con una señal para que no se confundan con los cristianos, obligarles a oír la predicación de éstos y a otras imposiciones por el estilo. En otro orden de cosas, reproduce el plan de todos los propagandistas catalanes, desde San Ramón de Peñafort, de fundar colegios de lenguas orientales para la educación de misioneros. Más fe parece tener en las empresas guerreras para la expansión del cristianismo; sabemos que Arnaldo intervino en la preparación de la guerra de Granada contra los moros. Persuade a Jaime II la Cruzada de Tierra Santa; es para la sociedad cristiana una grave afrenta que el sepulcro del Redentor se halle en poder de los infieles. Como vemos, Arnaldo da cabida en sus proyectos a todos los ideales vivos de la época.

El reproche mayor que se puede dirigir a Arnaldo, es el de haber carecido de una visión política. A su reflexión permanecen ajenas, a lo largo de toda su vida, las graves cuestiones de esta índole que se hallaban a la sazón planteadas en Europa, en especial la de las relaciones en-

tre el poder temporal y el poder espiritual que se debatía en el conflicto entre Bonifacio VIII y el rey francés Felipe *el Hermoso*. En sus escritos no se transparenta una idea clara del Estado. Sus propósitos no alcanzan a una reestructuración del organismo político, sino que se ciñen a una depuración de las costumbres privadas y públicas en vista de un ideal netamente religioso y trascendente.

PARTE TERCERA

EL ESCOLASTICISMO POPULAR

RAMON LULL (RAIMUNDO LULIO)

CAPITULO VI

INTRODUCCION

Importancia del factor personal en la filosofía luliana.—El "enigma luliano".—El caso de R. Lull y su filosofía a la luz de la historia de la filosofía y de la cultura medievales.—El método histórico-genético.—Plan de este estudio.

1. Vamos a entrar en el estudio de Ramón Lull (Raimundo Lulio) (1), una de las figuras cumbres de la filosofía española y que ha tenido las más contradictorias repercusiones en la historia general de la filosofía. Estudio que, no por haber sido intentado de muy diversas maneras y existir hoy gran acopio de materiales para emprenderlo, deja de presentarse erizado de dificultades.

La primera de ellas deriva del hecho de hallarnos ante una filosofía en la cual el factor personal tiene una importancia decisiva. Por añadidura, el filósofo es ahora un hombre apasionado que piensa, siente y obra siempre en función de unas mismas ideas directrices, las cuales, vividas y desarrolladas durante más de cincuenta años de una actividad frenética y volcánica, se traducen en una selva frondosísima—inextricable para el no iniciado—de libros y doctrinas.

Se ha escrito la historia de las doctrinas filosóficas; pero apenas ha sido intentada la historia de la actitud de los filósofos (2). No es lo mismo "actitud" que "posición filosófica". La actitud responde al ca-

---

(1) Las antiguas formas catalanas de este nombre eran *Ramon Lull* o *Luyl*. En documentos autógrafos o coetáneos y en las obras latinas hallamos las formas *Raymundus Lul, Lulli, Lullus* y *Lullius;* de donde derivó la forma castellana *Raimundo Lulio*. Véanse, sobre este punto, A. R. Pascual: *Vida del Beato Raymundo Lulio* (editada por la "Sociedad Arqueológica Luliana", Palma, 1890), c. I, pág. 6, y Otto Keicher, O. F. M.: *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie* ("Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VII, H. 4-5, Münster, 1909, pág. 1, núm. 1.

(2) Tomàs Carreras i Artau: *Introducció a l'història del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica,* Barcelona, 1931; véase el segundo ensayo, titulado: "L'actitud personal i la història de la filosofia", págs. 213 y sgtes.

rácter del filósofo, y está integrada por el conjunto de móviles personales que vienen a ser la razón profunda de la doctrina profesada. Bajo el aspecto de la actitud personal podría intentarse una interesante tipología filosófica. Hay filósofos "cordiales". Su filosofía, grávida de humanidad, viene a ser una ininterrumpida confesión hecha *coram populo*. En ellos la actitud es algo esencial y definitivo, que se muestra siempre en primer término; y la filosofía no es más que una floración doctrinal de su actitud sincerísima. Por eso, sólo después de amarlos, es posible comprender a los filósofos de esa estirpe. Es el caso de un San Agustín, de un Pascal, de nuestro R. Lull. Los calificamos de cordiales y no de "sentimentales", porque lo que caracteriza a dichos filósofos es una maravillosa unidad personal y de doctrina, la cual imprime a su vida una firmeza a todo evento. Por el contrario, en el filósofo sentimental (ejemplo, el caso Rousseau) la doctrina y la personalidad son fragmentarias y llenas de contradicciones, por lo cual su conducta parece que está siempre a punto de naufragar.

2. Comenzaremos, pues, nuestro estudio prestando—dentro de la obligada brevedad—gran atención a la vida "real" de R. Lull. Decimos "real", porque la expurgaremos de aditamentos legendarios, para atenernos a la verdad objetiva resultante de los documentos, y también a la verdad subjetiva—quizás mejor, luliana—, o sea, aquella verdad sinceramente creída por R. Lull (apariciones, ilustraciones divinas, etcétera), que fué motor principal de su conducta y explica el sobrenombre de *Doctor Iluminado* con que se conoce también al filósofo mallorquín. Anticipemos que la biografía de Lull, escrita con arreglo a un criterio estrictamente histórico, nada pierde en interés, antes bien da ocasión de seguir paso a paso una de las vidas más extraordinarias y emocionantes, hasta el punto que bien pudiera calificarse de novela "real y doctrinal" a la vez.

Pero será preciso completar la biografía con la semblanza, a fin de penetrar en el interior de nuestro personaje, sorprender la línea esencial de su carácter, revelar, en una palabra, su actitud de filósofo. Seguirá, pues, a la narración de la vida un capítulo sobre el carácter y la educación de Lull: entrambos nos darán la explicación profunda de esa nueva tendencia, que denominamos "escolasticismo popular", de la cual el filósofo mallorquín es el creador o, por lo menos, el genuino representante.

3. R. Lull es una de esas figuras que no pueden ser tratadas "en frío". O se le ama o se le repudia. Paralelamente, el juicio del historiador o le asienta en la grandeza o le confina en la extravagancia y

la locura. Lull, como San Francisco de Asís, como el *Greco,* como *Don Quijote* requiere un clima espiritual adecuado y especiales disposiciones en el investigador, para ser debidamente interpretado. Hay épocas incapaces de comprender aquellas grandes personificaciones del idealismo: tal le ocurre al siglo XIX, siglo de gran sequedad espiritual, que engendra el positivismo, esa "superstición de la Ciencia", que es a la vez negación de la filosofía y exclusión sistemática de todo valor afectivo. Y así, se da la paradoja de que hombres como Prantl, como Littré y Hauréau, como Renan, que han contribuído eficazmente al avance de los estudios lulianos y a la constitución de la historia de la filosofía medieval como una nueva disciplina, hayan, no obstante, interpretado de un modo inadmisible la figura encendida del Doctor Iluminado. Imbuídos de los prejuicios reinantes a la sazón, no pudieron llegar hasta la comprensión "cordial" de una de las personificaciones más auténticas del idealismo medieval.

Será, pues, una exigencia primaria situar cuidadosamente a Lull dentro del ambiente espiritual de su época. Es hora ya de que acabe el "enigma luliano", de que R. Lull y su filosofía dejen de ser considerados como algo excepcional y meteórico, y de que el uno y la otra, el hombre y la doctrina, sean incorporados definitivamente a las grandes corrientes de la historia de la filosofía y de la cultura medievales. La teoría de las generaciones espontáneas es tan inadmisible en biología como en la historia del pensamiento humano. Hay que explicar el caso de R. Lull y de su filosofía mediante una aplicación rigurosa del método histórico-genético. Afortunadamente, algunos importantes trabajos de los últimos años sobre la filosofía de R. Lull están orientados en dicho sentido (3). Pero, situados ya en este camino, hay que evitar otro escollo: el "abuso de la explicación", que corta las alas de la filosofía luliana, reduciéndola a un mero eco doctrinal de la época y, a trueque de análisis comparativos, deja evaporar la originalidad y la grandeza del pensador de Mallorca.

---

(3) Merecen ser señalados especialmente: el breve, pero jugoso y certero, estudio de Otto Keicher: *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie,* Münster, 1909, antes citado; J. H. Probst, discípulo de Picavet: *Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle* (*Ramon Lull*), Toulouse, 1912, quien incurre en el "abuso de la explicación" que denunciamos en el texto, y E. Longpré, O. F. M.: *Raymond Lulle,* artículo en el "Dictionnaire de Théologie catholique" de Vacant-Mangenot, t. IX, cols. 1072-1141, París, 1926. Este último trabajo, aun siendo deficiente en alguna de sus partes—por ejemplo, la exposición del Arte y de la lógica lulianas—, es, hoy por hoy, el mejor y más completo estudio sobre la filosofía de R. Lull.

4. De conformidad con las ideas expuestas, y previa la dilucidación de una serie de cuestiones relativas a la bibliografía luliana, que es una de las más intrincadas de la Edad Media, dedicaremos un capítulo al estudio de los orígenes y desenvolvimiento de la filosofía luliana. Intentaremos sorprender a un tiempo esta filosofía en la mente del Doctor Iluminado y en el teatro de los acontecimientos de la época que le sirvió de cuna, para no dejar ya de la mano el hilo de su interno desarrollo.

Un estudio introductorio y de conjunto acerca de las ideas directrices de la filosofía luliana en la forma indicada, allanará la tarea analítica de los capítulos siguientes, esto es, la exposición de las diversas partes del *opus* filosófico luliano. Pero más que el afán de agotar todos los temas, nos guiará, en esta exposición, el propósito de seguir y justificar a un tiempo el proceso sistemático de la filosofía luliana. En fin, abordaremos el problema de las influencias doctrinales no de una vez, sino por partes al tratar cada materia, y después en conjunto, a guisa de epílogo.

Terminado el estudio de la filosofía luliana—aun sin desconocer que el lulismo integral fenece con Lull—, habremos de seguir las huellas que ha dejado aquella filosofía en el decurso histórico, con sus lógicos desarrollos y también con sus desviaciones provenientes de supuestos erróneos o de motivos extrafilosóficos. Anticipemos que la historia del lulismo es cosa muy diferente del desenvolvimiento "filosófico" del lulismo, del cual puede afirmarse, sin exageración, que su historia apenas ha sido intentada. Señalar las líneas directrices de esa historia filosófica del lulismo, deteniéndonos en las principales etapas de la misma y descargándola de lastres seculares que la han ahogado, es lo único que será factible dentro del espacio limitado de que disponemos. El desarrollo total y minucioso de este asunto exigiría poco menos que un volumen.

Tales son los principales jalones de la ruta que nos disponemos a emprender.

CAPITULO VII

VIDA DE R. LULL

Fuentes y bibliografía.

Los primeros años de R. Lull hasta su conversión (1233?-1263?).—Los tres propósitos.—Vida de peregrino.—Período de contemplación y estudios en Mallorca (1265-1274).—Fundación de Miramar.—El primer periplo luliano (1277-1282).—Divulgación del Arte luliana en la Universidad de París y en otros centros intelectuales de Francia e Italia (1286-1290).—Expedición misionera a Túnez (1291-1292).—Proyectos de organización de la Cristiandad (1294-1296).—Segundo viaje a París (1298-1299).—Segundo periplo luliano (1300-1307).—Tercer viaje a París, misión a Bugía y proyecto de Cruzada a Tierra Santa.—Ultima estancia en París (1309-1311).—Lull en el concilio de Viena (1311).—Ultimos años de la vida de Lull.—Rectificaciones a propósito de la fecha tradicional de su muerte.—Dudas acerca de su martirio.

Fuentes y Bibliografía.

I. La *Vita Beati Raimundi Lulli* (*Vida coetània*), narración hecha por el mismo Lull de su vida, recogida y redactada por uno de sus discípulos. B. de Gaiffier ha publicado recientemente una nueva edición crítica ("Analecta Bollandiana", 1930, págs. 130-178). El texto catalán del ms. 16.432 del Museo Británico, publicado por S. Bové en el "Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona" (abril-junio de 1915, págs. 89-101), ha sido nuevamente transcrito y publicado con introducción, notas y glosario, por Francisco de B. Moll (Palma de Mallorca, 1933). La *Vida coetània* llega sólo hasta el momento en que Lull se disponía a asistir al Concilio de Viena, convocado para 1311. El P. Custurer, en el siglo XVIII, y Jorge Rubió (*Ramon Llull,* en "La Revista dels Llibres", Barcelona, junio-julio de 1926) opinan—y nosotros nos adherimos a este juicio—que el texto latino es el original, y que sobre él fué redactado posteriormente el texto catalán. Hay discrepancias entre los dos textos, algunas interesantes. El biógrafo hará bien en completar una con otra las dos versiones, pero indicando los matices diferentes e irreductibles.

II. *Pasajes autobiográficos.*—Abundan en las producciones poéticas

de Lull (Véase *Obras rimadas de Ramón Lull,* ed. J. Rosselló, Palma, 1859, y *Poesies,* ed. R. d'Alòs-Moner, Barcelona, 1925), y en la mayor parte de sus obras, pero de un modo especial en la vasta enciclopedia *Libre de Contemplació en Dèu,* en el *Libre de Meravelles* y en el *Blanquerna.*

III. *Biografías impresas.*—Son en gran número, antiguas y modernas, y pueden verse en la *Bibliografia de les impressions lul.lianes,* citada, de Rogent-Durán y en Allison Peers: *Ramon Lull. A Biography,* Londres, 1929, págs. 423-425. Hay que mencionar, como más dignas de ser consultadas, las de J. B. Soillier: *Acta B. Raymundi Lulli Maioricensis Doctoris Illuminati,* etc., Amberes, 1708; A. R. Pasqual: *Vita B. Raimundi Lulli,* en el tomo I, págs. 1-439, de sus *Vindiciae Lullianae, Aviñon,* 1778, y también del mismo autor, semejante aunque no idéntica a la biografía latina, la *Vida del Beato Raymundo Lulio mártir y Doctor Iluminado,* 2 vols., inédita hasta 1890 en que fué publicada en Palma de Mallorca; B. Hauréau: *Raymond Lulle,* biografía en la "Histoire littéraire de la France", t. XXIX, París, 1885, págs. 1-67, muy tendenciosa y apasionada contra R. Lull, pero en parte aprovechable; P. Golubovich: *B. Raimondo Lullo* (en "Biblioteca Bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente francescano", Quaracchi, 1906, volumen I, págs. 361-392); Juan Avinyó: *El Terciari francescà Beat Ramon Lull,* Igualada, 1912; Salvador Galmés: *Vida compendiosa del Bt. Ramon Lull,* Palma de Mallorca, 1915, breve, pero muy segura, complementada magníficamente con el reciente estudio del mismo autor: *Dinamisme de Ramon Lull* (Mallorca, 1935); Lorenzo Riber: *Vida i actes del reverent mestre i benaventurat mártir Ramon Lull,* Palma, 1916, y *Raimundo Lulio (Ramón Llull),* Barcelona, 1935, versión, con algunas modificaciones, de la edición catalana; E. Longpré: *Raymond Lulle* ("Dictionnaire de Théologie catholique" de Vacant-Mangenot, t. IX, París, 1926), la *Vie* está en las cols. 1088-1112; E. Allison Peers: *Ramon Lull,* antes citado, que es actualmente la mejor y más completa biografía; Francisco Sureda Blanes: *El Beato Ramón Lull (Raimundo Lulio),* Madrid, 1934.

IV. *Estudios biográficos episódicos o parciales.*—Francisco de Bofarull y Sans: *El testamento de Ramón Lull y la Escuela luliana en Barcelona* ("Memorias de la Real Academia de Buenas Letras", Barcelona, t. V, 1896, págs. 435-476); J. Miret y Sans: *La vila nova de Barcelona y la familia d'En Ramon Lull en la XIII centuria* ("Boletín de la Real Academia de Buenas Letras", Barcelona, t. V, 1910, páginas 525-535), *Noves biogràfiques d'En Ramon Lull* (Ibid., t. VIII, 1915, págs. 101-106), *Lo primitiu nom de familia d'En Ramon Lull* (Ibid., t. VIII, 1915, págs. 305-307); Salvador Bové: *Ramón Llull y la llengua llatina* (Ibid., t. VIII, 1915, págs. 65-88); A. Gottron: *Ramon Lulls Kreuzzugsideen,* Berlín, 1912; Jordi Rubió Balaguer: *El Breviculum i les miniatures de la vida d'En Ramon Llull de la Biblioteca de Karlsruhe* ("Butlletí de la Biblioteca de Catalunya", 1916, vol. III, págs. 73-88), y *Ramon Llull* ("La Revista dels Llibres", Barcelona, junio-

julio de 1926); L. Riber: *Ramón Lull en Montpeller y en la Sorbona* ("Revista Quincenal", Barcelona, febrero de 1917); Salvador Galmés· *Viatges de Ramon Llull* ("La Paraula Cristiana", vol. VIII, 1927, págs. 196-225); Juan I. Valentí: *Dues crisis en la vida de Ramon Lull,* y P. Andrés de Palma de Mallorca, O. M. C.: *A l' entorn de les proves documentals del martiri de Ramon Lull* ("La Nostra Terra", Mallorca, agosto-septiembre-octubre de 1934); P Martí de Barcelona, O. M. C.: *Nous documents sobre Ramon Lull i la seva Escola* ("Miscel.lània Lulliana", Barcelona, 1935).

1. Nació Ramón Lull en Palma de Mallorca y, según una opinión muy fundada (1) y corriente, en el año 1232 de la Encarnación, o sea a principios de 1233 del año común (2). Era hijo único del matrimonio entre el noble Ramón, del linaje de los Lull (3) de Cataluña, e Isabel de Erill, también de noble estirpe.

El padre de Lull había acompañado al rey D. Jaime en la conquista de Mallorca, y en pago de sus servicios recibió honores y posesiones en diversos lugares de la isla. En ella decidió establecerse con su mujer, hacia el año 1231, dejando los bienes que tenía en Barcelona y otros sitios de Cataluña.

A los catorce años el joven Ramón entró como paje al servicio del rey D. Jaime, a quien acompañó en sus incesantes viajes, ofreciéndosele, con este motivo, ocasiones repetidas de conocer las intimidades de la vida cortesana, política y diplomática, y de entrar personalmente en relaciones con príncipes y señores de todas partes. Y ganóse hasta tal punto la confianza del monarca, que éste le nombró preceptor de su hijo el infante D. Jaime, que había sido declarado heredero de Mallorca en 1256 y gobernaba la isla por delegación de su padre. Más tarde, a los

---

(1) Pasqual señala y fundamenta con muchas razones la fecha de 1232 de la Encarnación (*Vida* cit., t. I, c. I, págs. 7-14), opinión seguida por Avinyó (Obra cit., c. II, págs. 52-54 y c. XLV, págs. 507-508) y Allison Peers (Obra cit., c. I, págs. 7 y 8). Riber (Obra cit., c. I, pág. 4) afirma que Lull nació, "según la tradición", a los 25 de enero de 1232, y Galmés (Obra cit., c. I, pág. 11) hacia 1233. Otros autores modernos (Quadrado, Menéndez y Pelayo, Longpré) han señalado la fecha de 1235.

(2) Sobre el uso practicado en Cataluña y Mallorca de contar los años a partir de la Encarnación, cuyo desconocimiento por los biógrafos de Lull ha sido causa de confusión, véase a Pasqual, *Vida* cit., II, prólogo, págs. XIII y XIV.

(3) Según Miret y Sans, el verdadero nombre patronímico de la familia de Ramón Lull era Amat; Lull era sólo el apodo o sobrenombre de uno de los antepasados de nuestro biografiado, apodo que, con el tiempo, se convirtió en apellido, perdiéndose el rastro del apellido primitivo Amat (*Lo primitiu nom de familia d'En Ramon Lull,* en el lug. cit.).

veinticuatro o veinticinco años, fué honrado Lull con los cargos de senescal y mayordomo del propio infante D. Jaime.

Su influencia y poderío en la corte mallorquina corrían parejas con una vida de ostentación y de galantería escandalosa (4), sin que fuese parte a refrenarla la santidad del lazo conyugal que le unía a la noble dama Blanca Picany, de cuyo matrimonio, realizado en 1257, tuvo dos hijos, llamados Domingo y Magdalena (5).

2. Había Ramón cumplido ya los treinta años (6), y—según el minucioso relato de la *Vida coetània*—estaba una noche retirado en su habitación componiendo "una vana canción a una su enamorada", cuando se le apareció la imagen de Jesús Crucificado. La visión se repitió otras cuatro veces en los días siguientes, y nunca podía Ramón terminar la susodicha composición amorosa. Hasta que, lleno de temor, "entendió lo que significaban aquellas tan repetidas visiones, y el estímulo de la conciencia le dictó que nuestro señor Jesucristo no quería otra cosa de él sino que abandonase totalmente el mundo y se diese a su servicio" (7).

A la mañana siguiente, confesó con gran dolor y contrición (8); y,

---

(4) "Can fui gran e sentí del mon sa vanitat
comencé a far mal e entré en pecat
oblidant Déus gloriós, siguent carnalitat."
Lo Desconhort, II (*Poesies*, ed. cit., pág. 74).

"Luxuria fa fer cansons e dances e sons e voltes e lays als trobadors qui per luxuria son loadors e cantadors... Con lo vostre servidor, Sènyer, sia obligat e sotsmès a orde de matrimoni, molt es desijós com pogués fúger a les obres e als fets en los quals luxuria m'ha currumput e ensutzat..." *Libre de Contemplació en Dèu*, c. 143, números 20 y 24. Cfr. también caps. 5, núm. 23; 22, núm. 17; 23, núm. 23; 37, número 26; 38, núm. 25, y otros.

(5) Cfr. el testamento de R. Lull. Véase el texto latino y la traducción del mismo al castellano en Francisco de Bofarull y Sans, obra y lug. cits., págs. 453-457.

(6) "Mas jo son estat foll del comensament de mos dies dentrò a .XXX. anys passats, que comensà en mi remembrament de la vostra saviea e desig de la vostra laor e membransa de la vostra passio" (*L. de Contemplació en Dèu*, c. 70, núm. 22 y también el c. 107, núm. 6).

(7) *Vida coetània*. La leyenda de la hermosa dama que exhibe a Ramón su pecho cancerado, a fin de contener al galán en su desbordada pasión, leyenda que ha inspirado a novelistas y dramaturgos, carece de fundamento y es hoy unánimemente rechazada por los biógrafos documentados.

(8) "Jesus me venc crucificat,
volc que Dèus fos per mi amat.
Matí ané querre perdó
a Dèu, e pris confessió
ab dolor e contrició."
(*Cant de Ramon*, ed. R. d'Alòs-Moner, pág. 30.)

Es incierta la fecha de la conversión y los mejores biógrafos de Lull no acaban de

habiéndose operado un gran cambio en su alma, se dió por entero a la mortificación y penitencia, a la oración y a las obras de caridad (9).

Inflamado en su nuevo amor al Crucificado y pensando en qué podría servirle y serle agradable, deliberó acerca de estos tres puntos: 1.º "que no podía hacer acto mayor ni más agradable que convertir a los infieles e incrédulos a la verdad de la santa fe católica, y para esto poner la propia persona en peligro de muerte". 2.º "Pensó asimismo escribir en adelante libros, unos muy buenos y otros mejores sucesivamente, contra los errores de los infieles." 3.º "Para ello pensó acudir al Santo Padre y a los príncipes de los cristianos e impetrar que construyesen diversos monasterios, en donde hombres sabios y doctos estudiasen y aprendiesen la lengua arábiga y de los demás infieles, a fin de que pudiesen predicar entre ellos y manifestarles la verdad de la santa fe católica" (10). Fuése Ramón a una iglesia vecina, y allí "postrado en tierra, apasionadamente y con lágrimas" suplicó a Dios le permitiese llevar a feliz término aquellos tres propósitos.

3. Tres meses permaneció todavía en su casa, dedicado al arreglo de sus negocios temporales. Vino la fiesta de San Francisco de Asís, y oyó el sermón que predicó un obispo en la iglesia del convento de la ciudad. Enardecido con el relato de la vida de aquel santo "que después de abandonar todas las cosas mundanas se había consagrado totalmente al servicio de la cruz, tocado en lo más hondo de su corazón, decidió vender los bienes que poseía y seguir su ejemplo" (11). Así lo hizo, re-

---

ponerse de acuerdo en este punto. Según tradición admitida por la Iglesia de Mallorca y la Universidad Luliana, la conversión tuvo lugar el día 25 de enero, festividad de la conversión de San Pablo. Pasqual (*Vida* cit., págs. 54 y 81), aceptando esta fecha, la fija en el año 1262 (1263 de la Natividad). Pero A. Peers (*R. Lull*, c. I, pág. 20) opina que aquel hecho no pudo acaecer hasta junio o julio. Galmés (*Vida compendiosa*, pág. 25) señala como fecha probable la de últimos de junio, hacia la festividad de S. Pedro y S. Pablo o de la Conmemoración de S. Pablo de 1263 (1264 de la Natividad); pero este autor, rectificándose, en su reciente estudio *Dinamisme de Ramon Lull*, pág. 6, la sitúa a últimos de junio de 1261 (1262 de la Natividad).

(9) Cfr. *L. de Contemplació en Dèu*, c. 86, núm. 19.

(10) *Vida coetània*. Respecto al segundo propósito, el texto latino habla de componer no varios libros, sino *unum librum meliorem de mundo*.

(11) "car muller n'hai lleixada, fills e possessiós
... ...
e en aquest negoci de mon patrimonat
hai tota hora despès e n'hai tan llarguejat
que li meu infant n'estant en paupertat."

Lo Desconhort, XIV y XVIII (*Poesies*, ed. R. d'Alòs-Moner, págs. 81 y 83). Cfr. también la *Vida coetània* y el *L. de Contemplació en Dèu*, caps. 79, núm. 15, y 84, número 22.

servando, no obstante, una pequeña parte de su patrimonio para la sustentación de su mujer e hijos. Un terrible drama familiar—que deja entrever algún documento de la época (12)—provocó, sin duda, aquella decisión. Lull, convertido ya en misionero laico, dedica tiernamente a su hijo el libro de *Doctrina pueril,* uno de los primeros que escribió (13), y en otras ocasiones le recuerda con singular afecto.

Libre Ramón de los lazos familiares y terrenales, emprende un largo peregrinaje. A pie y mendigando, visita el sepulcro de Santiago de Galicia, el santuario de Nuestra Señora de Rocatallada (14), el sepulcro de San Pedro y San Pablo en Roma y la Tierra Santa de Ultramar (15).

4. De regreso ya a Barcelona, y con el objeto de realizar el segundo de sus propósitos, decidió ir al gran Estudio de París; pero sus amigos y familiares, y principalmente San Ramón de Peñafort, disuadiéronle de semejante intento, aconsejándole que volviese a Mallorca (16). En plena juventud—tendría treinta y dos o treinta y tres años—y en hábito de penitente, preséntase Ramón en su ciudad natal, escenario de sus antiguos devaneos, siendo "befado y escarnecido de las gentes" (17).

Comienza entonces el período de sus estudios, que duró unos nueve años (1265-1274), y acerca del cual reservamos los detalles para el siguiente capítulo, al tratar de la educación de Lull.

Diez años después de la conversión y a los cuarenta de edad, retiróse Ramón al monte Randa, distante unos 30 kilómetros de Palma.

---

(12) Muestran en toda su intensidad este drama familiar los emocionantes pasajes autobiográficos del c. XXXVII, lib. IV del *Libre de Demostracions* (ed. de Mallorca, 1930, págs. 552-555). En virtud de queja-demanda promovida por Blanca Picany, esposa de R. Lull, por resolución dictada en 13 de marzo de 1275 fué nombrado un curador de los bienes familiares. Véase en Pasqual (*Vida* cit., t. I, c. X, págs. 212 y 213) el texto de dicha resolución.

(13) Cfr. prólogo de la citada obra, ed. de Mallorca, 1906, págs. 3 y 4. Sobre la época en que fué compuesta y sobre su autenticidad, véase el prólogo de M. Obrador, XXXII y XXXIII. También le dedicó el *Libre de primera e segona entenció* y el *Arbre de philosophia desijada.*

(14) "... anassen... a nostra dona de rocha tellada" se lee en el texto catalán de la *Vida coetània,* y aquel lugar ha sido interpretado por *Montserrat;* pero el texto latino dice: *abiit ad Sanctam Mariam de Rupisamatore,* y en este caso se referiría al santuario de *Rocamador* sito en el País Vasco francés.

(15) Cfr. la *Vida coetània,* complementada, en este punto, con el cap. 113 del *L. de Contemplació en Dèu,* donde habla de *visu* "de ço que fan los pelegrins els romeus" (Véase S. Galmés, *Vida* cit., c. III, pág. 28).

(16) *Vida coetània.*

(17) "Jo son hom... menyspreat per les gents", dice en el *Libre del Gentil e los Tres Savis,* prólogo, ed. J. Roselló, Mallorca, 1901, pág. 3. Y en el c. 10, núm. 15 del *L. de Contemplació en Dèu,* Lull da gracias a Dios por haber podido arrastrar el temor del juicio "de les gents escarnents per les plasses".

Entregado a la vida contemplativa, al octavo día "en un instante le sobrevino cierta ilustración divina que le dió el orden y la forma de hacer los libros contra los errores de los infieles" (18). Después de dar gracias a Dios, bajó Ramón del monte Randa y fuése al monasterio de la Real, en donde con más holgura escribió "un hermoso libro, que intituló *Arte mayor* contra los infieles y denominó más tarde *Arte general,* y según la pauta de dicha Arte compiló después muchos otros libros adecuados a la capacidad de los hombres indoctos" (19). Fruto de esta primera época de fervor novicial es también su gran *Libre de Contemplació en Dèu.*

Todavía volvió Ramón a subir al monte Randa, en donde mandó edificar un santuario—actualmente llamado de Cura (20)—en el mismo lugar en que recibió aquella "ilustración divina"; y habitó en él, durante cuatro meses, dedicado a la vida contemplativa (21).

5. Atraído el infante D. Jaime por la fama de la vida y escritos de Lull, llamóle desde Montpellier (1274). Acudió Ramón, y el infante hizo examinar sus obras por un maestro en Teología de la Orden de San Francisco, que dió informe favorable y entusiasta. En Montpellier compuso y leyó públicamente el libro titulado *Art demostrativa.* Al mismo tiempo obtuvo permiso del infante para edificar un monasterio en el reino de Mallorca, en un lugar que fué denominado Miramar, donde pudiesen morar trece frailes menores que aprenderían la lengua morisca, con el objeto de convertir a los infieles. El propio infante dotó este monasterio con posesiones y con la renta anual de 500 florines de oro (22). La fundación fué aprobada por el papa Juan XXI en el año 1276 (23).

---

(18) *Vida coetània.* El texto latino dice: "*subito dominus illustravit mentem suam*". En el *Desconhort,* X, se lee:

"Ramon, de vostra *Art* no siats consirós,
ans en siats alegre e n'estiats joiós,
car pus Dèus la us ha dada..."

y en el *Cant de Ramon* (*Poesies,* ed. R. d'Alòs-Moner, pág. 31):

"Novell saber hai atrobat
pot-n'hom conèixer veritat
e destruir la falsetat."

(19) *Vida coetània.*

(20) Véase, M. Rotger y Capllonch: *Historia del Santuario y Colegio de Ntra. Señora de Cura en el Monte de Randa,* Lluchmayor, 1915, especialmente el c. I, págs. 1-7.

(21) *Vida coetània.*

(22) *Vida coetània.*

(23) Insértase la bula pontificia en Pasqual, *Vida* cit., t. I, c. X, págs. 222-224; recientemente la ha reproducido A. Rubió y Lluch en *Documents per l'història de la cultura catalana mig-eval,* vol. I, Barcelona, 1908, págs. 4-5.

Otra vez en Mallorca, Ramón dirigió personalmente el Colegio de Miramar, alternando la vida contemplativa con el estudio y la redacción de diversas obras. Durante aquel breve, pero dulce reposo de Miramar, dijérase que el misionero mallorquín reconcentra todas sus fuerzas espirituales y físicas antes de lanzarse, en alas de su fervor apostólico, a las más grandes e inauditas empresas.

6. En 1277 marcha a Roma a impetrar la fundación de Colegios similares al de Miramar (24). Vacante la Sede apostólica y no pudiendo de momento realizar sus gestiones, emprende Ramón una serie de difíciles y arriesgados viajes (1277-1282). Y aunque no sea tarea fácil reconstituir el itinerario, tenemos por fundado, con un concienzudo biógrafo de nuestros días (25), que Lull, durante este tiempo, visitó casi todo el mundo conocido desde las tierras septentrionales de "Guirlanda y Bocinia" hasta las meridionales de la Abisinia; y desde la occidental Lusitania hasta la misteriosa Tartaria de Oriente (26). El mismo Ramón declara, en el *Cant de Ramon,* que para la realización de su empresa había recorrido gran parte del mundo (27). Empujábale a ello un natural instinto de curiosidad y de aventura puesto al servicio de su encendido afán de conversión universal.

Hacia el año 1282 regresó a Perpiñán para visitar a su rey y protector Jaime II de Mallorca. De Perpiñán pasó a Montpellier, y desde esta ciudad, hacia el año 1285, se fué a Roma para gestionar la fundación de Colegios de misioneros. Vacante otra vez la Sede apostólica a la muerte de Martín IV, marchóse a Bolonia para asistir a un capítulo general de frailes predicadores, volviendo poco después a Roma, en donde consiguió interesar en sus proyectos al nuevo Papa Honorio IV. Muerto éste, se traslada a París (1286) y aquí lee públicamente su Arte en la escuela del "maestro Britolt" (28), que no es otro sino aquel turbulento Berthauld de Saint-Denys, canciller de la Universidad. Es de notar que a partir de esta época Lull es considerado como maestro (*magister*), y él mismo se da este título en sus obras.

---

(24) El silencio que guarda la *Vida coetània* después de este hecho hasta 1282, hay que suplirlo con pasajes y relatos entresacados de las obras lulianas.

(25) S. Galmés, *Vida* cit., c. VI, págs. 49 y 50, y especialmente en su estudio *Viatges de Ramon Lull,* lug. cit., c. III, págs. 205-210.

(26) "Quasi per mundum eundo universum", se lee en el prólogo del *Liber de fine.*

(27) "Gran res hai del món cercat" (*Poesies* cit., pág. 32).

(28) *Vida coetània.* Véase L. Riber: *Ramon Lull en Montpeller y en la Sorbona,* lug. cit., págs. 320 y 321.

7. En un interesante pasaje autobiográfico (29) da cuenta Ramón de esa su primera estancia en París en los siguientes términos: "*Un hombre* que con prolijo afán había trabajado para utilidad de la Iglesia Romana, vino a París y dijo al rey de Francia (30) y a la Universidad de París que en París se construyesen monasterios, en donde se aprendieran los idiomas de aquellos que son infieles, y que fuese vertida a aquellos idiomas el *Arte demostrativa,* y que con esta *Arte demostrativa* se enviase misión a los tártaros, y que se les predicase, y en la susodicha Arte se les instruyese, y que se trajesen tártaros a París y se les enseñase nuestra lengua y nuestra fe y luego se les remitiese a su tierra. Todas estas cosas y muchas más pidió *este hombre* al rey y a la Universidad; y que esta petición suya fuese confirmada por el Padre Santo y que fuese obra perdurable".

Escaso éxito tuvo ese tan deseado viaje a París (31), por lo cual, hacia 1287, vuelve Ramón a Montpellier, y en esta ciudad asiste a un capítulo general de frailes menores, con la esperanza de que sus proyectos encontrarían entre ellos mejor acogida que entre los frailes predicadores. Después de haber leído su Arte públicamente en dicha ciudad y de haber escrito el *Art inventiva de veritat,* pasa por Génova (1288), en donde la tradujo al árabe, y vuelve a Roma en tiempo del Papa Nicolás IV, para insistir acerca del establecimiento de seminarios de lenguas y la unificación de las Ordenes militares.

Acogidos con afecto estos proyectos por el Papa, regresa Lull a Montpellier (1289), asiste a otro capítulo general de frailes menores celebrado en Rieti, obtiene cartas comendaticias del General, y vuelve todavía a Roma, presentando al Papa un tratado sobre la conquista de Tierra Santa (1290). Pero viendo que nada conseguía, resolvió marchar a las tierras de sarracenos emprendiendo el camino de Génova para embarcar en esta ciudad con rumbo a Berbería. Por esa misma época (26 de octubre de 1290) Fray Ramón Gaufredi, Ministro General de la Orden franciscana, mandaba a los Ministros de las provincias de Roma, la Apulia y otras, que permitiesen a sus frailes aprender las

---

(29) *Fèlix* o *Libre de Meravelles,* ed. Aguiló, t. II, pág. 160.

(30) Felipe *el Hermoso,* casado con Juana de Navarra, que era hijo de Isabel de Aragón, hermana del rey Jaime II de Mallorca.

(31) "En tristicia e en languiment estava un hom en estranya terra...", se lee en el comienzo del *Libre de Meravelles;* y este mismo desaliento se entrevé en la *Vida coetània*: "... e com aquí (Paris)... hagues vista la forma del studi anassen a montpeller".

doctrinas lulianas que el mismo Lull se encargaría de enseñarles personalmente (32).

8. En Génova fué recibido con gran alegría por el pueblo, noticioso de sus planes misioneros. Durante su permanencia en esta ciudad (1291-1292), Lull experimentó una grave enfermedad que le tuvo postrado mucho tiempo, y pasó además por una gran crisis espiritual que le llevó al borde de la desesperación (33). Impelido de un santo fervor, embarca con rumbo a Túnez, en plena convalecencia, contra la voluntad de sus amigos.

En Túnez (1292) sostuvo relaciones y controversias con los doctores de la ley mahometana. Un fanático le denunció al rey. El Consejo tenía empeño en condenarle a muerte, pero gracias a la defensa hecha por uno de los consejeros, se contentó con expulsarle del territorio, llevándole a una nave genovesa, después de haber sufrido durante el camino las iras del populacho. Contristado Ramón por no haber podido realizar sus planes de conversión, en un exceso de celo huyó secretamente de la nave y fué a esconderse en tierra, decidido a entrar nuevamente en la ciudad; pero viendo al pueblo muy excitado—hasta el punto que otro cristiano, a quien confundieron con él, se libró a duras penas de ser apedreado—, e interpretando todo eso como una señal divina, se embarcó decididamente con rumbo a Nápoles (34).

9. En Nápoles enseñó públicamente su Arte, especialmente entre los sarracenos que moraban en la ciudad y sus alrededores. Animado con la elección del Papa Celestino V, insistió cerca de la corte pontificia, durante los meses que ésta residió en Nápoles, para la realización de sus proyectos, dirigiendo al Papa una petición cuyos extremos eran:

---

(32) "Volo quod vos ministri, si aliqui fratres provintiarum vestrarum audire dictam Artem fuerint consolati, detis ipsis fratribus licentiam, et dicto domino Raymundo de conventu idoneo opportunitatem; in quo possit fratribus ostendere Artem illam, concedatis" (A. Rubió y Lluch: *Documents per l'història de la cultura catalana mig-eval,* vol. I, Barcelona, 1908, págs. 9 y 10).

(33) Es el episodio que los biógrafos denominan la "tentación de Génova" y que aparece minuciosamente reseñado en la *Vida coetània.* Según el relato, Lull, en un momento de desesperación y desoyendo voces sobrenaturales, se decide por la salvación y divulgación de su Arte y por los frailes menores que la habían aceptado, a cambio de su personal condenación. El P. Pasqual rechaza esta parte de la *Vida coetània,* en su texto latino, que era el único que conocía a través de la edición maguntina; y en la edición del bolandista P. Sollier se suprime dicho episodio.

Sobre este punto, véase el documentado e interesante estudio psico-fisiológico de Juan I. Valentí: *Dues crisis en la vida de Ramon Lull,* en el lug. cit., en el que se sostiene la autenticidad del pasaje de la *Vida coetània.*

(34) *Vida coetània.*

la fundación de Colegios, la conquista de Tierra Santa y la unificación de las Ordenes militares bajo el mando de un gran Maestre que sería rey de Jerusalén. La corta duración de aquel pontificado, que acabó por renuncia a los cinco meses (diciembre de 1294), frustró nuevamente las esperanzas de Ramón.

Al año siguiente, elegido Papa Bonifacio VIII, renovó Lull sus peticiones, siguiendo al nuevo pontífice desde Nápoles, en donde se había efectuado la elección, hasta Roma. Absorbido Bonifacio VIII por múltiples negocios, resultaron también inútiles ahora las tentativas de Ramón. Cayó éste en un profundo abatimiento, que se refleja en sus producciones de esta época y culmina en el patético canto del *Desconhort* (35).

En este tiempo y probablemente en el capítulo general de menores celebrado en Asís, en 1295, Lull profesó en la Tercera Orden de San Francisco; en su obra *Arbre de Sciencia* comenzada el día de San Miguel del citado año, se presenta él mismo en hábito de religioso (36).

Con el alma dolorida abandonó Ramón la corte pontificia (1296), con el propósito de no volver a ella (37), y marchóse a Génova, dispuesto a trasladarse nuevamente a Africa. Pero cambió de parecer y fuése a visitar a Jaime II de Mallorca que residía a la sazón en Montpellier. A él confió una vez más sus proyectos, y habiendo obtenido una recomendación para su sobrino Felipe *el Hermoso,* rey de Francia, marchóse a París.

10. En este segundo viaje a la capital de Francia (1298) Lull ganó más consideración que en su primer viaje de 1287, e hizo prosélitos. Caracterizado discípulo suyo fué Tomás le Myésier, canónigo de Arrás. Cincuenta cuestiones que éste le presentó fueron contestadas por Ramón con arreglo a su Arte y recogidas en un escrito intitulado: *De quaestionibus magistri Thomae Attrebatensis quas misit Raymundo quod solveret ipsas per Artem* (38). Este mismo Le Myésier—según

---

(35) "e no hai null amic qui negú gauig m'aport,
mas tan solament vós, per què en lo faix en port
en caent e en llevant e són çai en tal sort
que res no veig ni auig d'on me venga confort."
(I, *Poesies,* ed. cit., pág. 74.)

(36) "... e per l'àbit que li viu e la gran barba que Ramon havía, pensà que fos alcún home religiós d'estranya nació..." (*Arbre de Sciencia,* prólogo, ed. cit., vol. I, pág. 3).

(37) "per què no prepós ara a Cort retornar".
(*Lo Desconhort,* LXI, ed. cit., pág. 107.)

(38) *Raymond Lulle. Sa vie,* en "Histoire Littéraire de la France", tom. XXIX, pág. 31.

una conjetura muy fundada (39)—redactó más adelante la *Vita Raymundi,* basada en el relato que de su vida hizo el propio Lull, instado repetidamente por sus discípulos.

En París Lull combatió tenazmente a los averroístas de la Sorbona, pero no debió ser muy halagüeño el resultado de esas controversias, a juzgar por el siguiente pasaje autobiográfico (40): "Ramón, hallándose en París con el intento de hacer gran bien por la vía del saber, *lo cual no pudo conseguir cumplidamente,* consideró que podía hacer gran bien por la vía del amor, y por esto resolvió hacer este *Arbre de Filosofia d Amor.* Y con el fin de hacer este *Arbre* y ordenarlo sin estorbo alguno, fuése a una hermosa selva cercana a París, densa de árboles, abundosa de fuentes, praderas y márgenes, de pájaros cantores y de salvajes alimañas."

El *Arbre de Filosofia d Amor,* terminado en París en octubre de 1298, es un delicioso complemento del *Arbre de Sciencia.* Según se lee al final de la obra, la Dama de Amor y Ramón *lo llevaron a París a los grandes señores y maestros* y *a sus escolares.* La misma Dama de Amor dijo a Ramón que presentase la *Filosofia de Amor* en latín al muy noble señor, sabio y buen rey de Francia (Felipe *el Hermoso*), y en vulgar a la muy noble, sabia y buena reina de Francia (Juana de Navarra), "*para que lo multipliquen en el reino de Francia* en honor de nuestra Señora Santa María que es la soberana Dama de Amor". El polemista se retira en esta obra y resurge con todo su ardor el místico. El amigo, desengañado, tantea los caminos que conducen a la unión con el Amado. Estalla ahora con fuerza el tema del martirio en aquella desolada y relampagueante autobiografía del *Cant de Ramon*:

"Sóm hom vell, paubre, menyspreat,
no hai ajuda d'home nat
e hai trop gran fait emperat,
gran res hai del mon cercat,
mant bon eximpli hai donat:
poc són conegut e amat.
Vull morir en pélag d'amor" (41).

---

(39) Véase Jordi Rubió: *El Breviculum i les miniatures d'en Ramon Llull de la Biblioteca de Karlsruhe,* antes citado, pág. 77.

(40) *Arbre de Filosofia d'Amor,* prólogo (ed. S. Galmés, Palma de Mallorca, 1935, pág. 70).

(41) *Poesies,* ed. cit., pág. 32.

11. Abandona Lull París con el intento de regresar a Mallorca. De paso, hallándose en Barcelona, obtuvo permiso del rey Jaime II de Aragón (30 de octubre de 1299) para predicar en las sinagogas de los judíos y en las mezquitas de los sarracenos dentro de todos sus dominios (42). En 1300 desembarca en Mallorca después de veintidós años de ausencia. Un año permaneció aquí, dedicado con febril actividad a componer libros y a controvertir con los judíos y sarracenos que aun vivían en la isla.

Emprende seguidamente otra serie de viajes (1300-1307)—confirmados por el *explicit* de un enjambre de libros que iba escribiendo por el camino—, cuyo sólo relato infunde vértigo y ha hecho exclamar al biógrafo Sollier que R. Lull "parecía alado".

Habiendo llegado hasta Ramón la vaga noticia de que el Kan de Tartaria se había apoderado de Siria, embarca en una nave que se dirigía a Chipre. Aquí supo que la versión era falsa, pero a su celo apostólico no le faltó tarea en qué ocuparse. Pidió, en efecto, al rey de Chipre que reuniese a los herejes y cismáticos de la isla y les obligase a disputar con él, y, a cambio de eso, se comprometía a continuar su empresa evangelizadora cerca del sultán de Babilonia y de los reyes de Siria y Egipto. Poco caso hizo el rey de Chipre de semejante proposición, lo que no fué obstáculo para que Ramón emprendiese su predicación dentro de la isla. Habiendo enfermado gravemente, fué envenenado por las dos personas—un capellán y un mozo—que le asistían. Al darse cuenta de ello, marchóse humildemente Ramón, aun convaleciente, hacia Famagosta, en donde fué muy bien recibido por el gran Maestre de los Templarios (43).

Una vez restablecido, viajó por Armenia, volvió a Chipre, pasó por Rodas y Malta, y en el año 1302 regresó a Mallorca. Desde aquí, al siguiente año, se fué a Montpellier, pasó después a Génova y volvió otra vez a Montpellier. En esta ciudad publicó su *Liber de fine* (1305), en el cual compendia sus planes político-religiosos de expansión de la

(42) El documento expedido por Jaime II es muy interesante: "... Nos enim damus per presentes, firmiter in mandatis, universis et singulis aljamis judeorum et sarracenorum tocius terre nostre, quod ipsi, diebus predictis sub forma predicta, audiant et audire teneantur prefatum magistrum R. Lulli, et si voluerint, oportunitate capta, possint respondere ejus predicacioni et exposicioni, *non tamen cogantur nec cogeri possint eisdem super premissis si noluerint respondere.*" (A. Rubió y Lluch: *Documents per l'història de la cultura catalana mig-eval*", vol. I, págs. 13 y 14). El transcrito pasaje autoriza para situar a R. Lull dentro de la corriente polémico-apologética, punto este sobre el cual nos detendremos al explicar los orígenes de la filosofía luliana.

(43) *Vida coetània.*

Cristiandad. Asistió también a la conferencia celebrada en la misma ciudad entre el Papa Clemente V, que acababa de ser elegido (1305), y Jaime II de Aragón; y creyendo Lull hallar en el nuevo Papa disposiciones favorables a sus proyectos, después de un breve viaje a Barcelona, se trasladó con la corte pontificia a Lyón, insistiendo una vez más en su proyecto de fundar monasterios-colegios donde se aprendiesen los diversos lenguajes de los infieles, "de lo cual poco se preocuparon así el Padre Santo como los cardenales" (44).

12. En vista de ello, dejando la corte pontificia, marchóse Lull a París (1306), en donde enseñó su Arte y compuso diversos libros, dice secamente la *Vida coetània*. Los biógrafos sitúan en este tercer viaje a la ciudad del Sena una supuesta controversia entre Lull y Duns Scot surgida en las aulas de la Sorbona (45).

Poco tiempo permaneció en París. Desde esta ciudad marchóse a Pisa con el objeto de volver a Berbería, pero no habiendo hallado nave dispuesta, regresó a Mallorca (1307). De aquí embarca para Bugía, y apenas tocó tierra comenzó a predicar públicamente la fe católica, provocando la controversia con los mahometanos. Otra vez consiguió excitar la ira de la muchedumbre, y mal lo hubiera pasado Ramón sin la intervención a su favor del caíd de la ciudad, quien sorprendido ante las respuestas de aquel misionero y decidido a librarle de una muerte segura y sin proceso, redújole a prisión durísima. No pudo evitar, sin embargo, que por el camino fuese golpeado y apedreado y que le "tirasen de su larga barba y que le dejasen casi por muerto" (46). La intervención de algunos catalanes y genoveses consiguió modificar el rigor y la actitud de aquéllos, que se obstinaban en que Ramón muriese dentro de la cárcel. Cedieron, por fin, ante la esperanza de atraerle a su religión con la promesa de mujeres, honores y riquezas. Pero todo resultó inútil ante la tenacidad proselitista del misionero mallorquín (47). Retáronle entonces a que, de rejas adentro, compusiese un libro, a fin de que cada parte expusiese las razones de la verdad de su fe, proposición que aceptó Ramón con alegría; y, con este intento, comenzó a es-

---

(44) *Vida coetània.*

(45) Véase esa historia legendaria en A. Peers, obra cit., c. XV, págs. 323-324, y su impugnación en Probst: *Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle*, cit., II part., c. IV, pág. 295.

(46) *Vida coetània.*

(47) La iconografía luliana se ha apoderado de este episodio de la tentación y disputa de la cárcel de Bugía, narrado en la *Vida coetània*, como puede verse en el delicioso grabado que figura en la edición de la *Disputatio Raymundi* de Valencia, 1510.

cribir su *Disputatio Raimundi cum Hamar saraceno,* que no acabó hasta años más tarde, porque a los seis meses de prisión el rey de Bugía, desde Constantina, lo hizo expulsar del reino, bajo penas severísimas si se detenía en èl territorio (48).

Inmediatamente se embarcó Ramón para Génova, pero una furiosa tempestad lanzó la nave contra las costas de Pisa, salvándose del naufragio él con otro compañero, ganando tierra desnudo, después de haber perdido los libros que llevaba consigo (49).

En Pisa fué recibido con grandes honores, y un rico ciudadano le hospedó en su casa. En esta ciudad vivió retirado en el convento de Santo Domingo desde últimos de 1307 a 1308, compuso nuevas obras e intentó armar una cruzada para la conquista de Tierra Santa, habiendo obtenido del gobierno de aquella república recomendaciones para el Papa y los cardenales. Sale muy animoso de Pisa hacia la corte pontificia; se detiene en Génova, en donde recibe la ofrenda de 30.000 florines de las damas de la ciudad; pasa por Montpellier, sin cesar de escribir, y en esta ciudad publica, en 1309, el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae,* que presentó personalmente al Papa Clemente V, residente entonces en Aviñón. Infructuosa también esa nueva gestión, Ramón se marchó a París.

13. Este cuarto y último viaje a la ciudad del Sena (1309-1311) fué el que tuvo mejores resultados. "De aquí (es decir, de Aviñón) fuése a París—se lee en la *Vida coetània* en vulgar—en donde públicamente leyó su Arte y otros muchos libros que de tiempo atrás tenía escritos. Y acudieron a oírle no solamente escolares, sino también gran multitud de maestros, quienes afirmaron que la susodicha santa ciencia y doctrina era corroborada no sólo por razones de filosofía, sino también por principios y reglas de santa teología. Y aunque algunos quisiesen sostener que la santa fe católica no podía probarse, contra su opinión el reverendo Maestro hizo diversos libros y tratados." Y de un modo más preciso se lee en la *Vida anónima* en latín: "Pero como viese que a causa de las afirmaciones del comentarista de Aristóteles, es a saber, Averroes, muchísimos se desviaban de la recta senda de la verdad y particularmente

---

(48) *Vida coetània.*

(49) "Saraceni ipsum (Lullum) miserunt in quamdam navem tendentem Genovam, quae navis cum magna fortuna venit ante Portum Pisanum; et propé ipsum per decem milliaria fuit fracta, et Christianus (Lullus) vix quasi nudus evas't, et amisit omnes Libros suos et sua bona." *Disputatio Raimundi et Hamar,* parte III, pág. 45, ed. de Maguncia, vol. IV. Cfr. *Vida coetània,* aunque con menos detalles.

de la fe católica, diciendo que la fe cristiana en cuanto al modo de entender era imposible, pero verdadera en cuanto al modo de creer, siendo gentes nacidas en el gremio del cristianismo; esforzábase por vía de demostración científica en combatir y confutar su opinión, y reducíalos a la imposibilidad de responderle, puesto que si la fe católica es imposible de entender, imposible es también que sea verdadera. Y acerca de esto hizo libros" (50).

Había el averroísmo echado profundas raíces en París, avanzando en prosélitos y osadía. Lull, con la pluma y con la acción, provoca una verdadera cruzada contra los averroístas, obteniendo en este punto un éxito indiscutible. En el tierno libro *De natali Parvuli Pueri Jesu*—en el que Ramón se denomina a sí mismo "Barba florida" (51)—pide a Felipe *el Hermoso,* a quien va dedicado, que destierre del gran Estudio de París la herética pravedad de Averroes y que funde en París y en otros lugares del mundo colegios donde se aprendan idiomas de los infieles, a fin de que no haya sino una grey única y un solo Pastor, que es el Divino Niño Jesús.

Según un documento, fechado el martes de la octava de la Purificación de 1310, cuarenta maestros y bachilleres de la Universidad de París aprobaron la doctrina de R. Lull. Por otro documento de 2 de agosto de 1310 Ramón consiguió del rey de Francia cartas comendaticias para toda la Cristiandad y especialmente para sus súbditos, a fin de que le tratasen benignamente y le favoreciesen en la medida de su poder. En fin, según un tercer documento de 9 de septiembre de 1311, Francisco de Nápoles, canciller de la Universidad, por mandato del mismo rey examinó varias obras de Lull, hallándolas conformes a la fe católica y animadas de "celo ferviente y rectitud de intención para promover la fe cristiana" (52).

14. Convocado por el Papa Clemente V el concilio de Viena (en Francia) para el primero de octubre de 1311, Lull, reanimado con juvenil fervor, púsose en marcha hacia dicha ciudad. En su composición

---

(50) Véase L. Riber: *Ramon Lull en Montpeller y en la Sorbona,* cit., pág. 336.

(51) "Haec est visio quam ego Raymundus Barba floridus vidi Parisiis...", epílogo del libro *De natali Parvuli Pueri,* publicado por primera y única vez por Lefèvre d'Étaples (*Jacobus Faber Stapulensis*), en París en 1499.

(52) Los tres mencionados documentos pueden verse en Pasqual, *Vida* cit., t. II, c. XXI, págs. 155-159, 164-165 y 172-174, y también en el tomo XXIX de la "Histoire littéraire de la France", págs. 43-45, donde Littré formula algunas reservas acerca de su autenticidad, fundadas principalmente en que la *Vida coetània* nada dice de dichas aprobaciones y recomendaciones.

poética *el Consili* (53) traza el diseño ideal del concilio, con los temores y esperanzas que le sugiere el futuro acontecimiento. En un opúsculo intitulado *Petitio Raymundi in concilio generali* formuló, en diez ordenaciones o partes, las siguientes proposiciones: 1.ª Institución de tres colegios de lenguas, uno en Roma, otro en París y otro en Toledo. Lull reduce, de este modo, su antiguo proyecto de que se funden colegios no sólo en el interior de los reinos cristianos, sino también en sus fronteras con los de los infieles. 2.ª Fusión de las Ordenes militares para mejor realizar la conquista de Tierra Santa. 3.ª Detracción de un diezmo de la Iglesia para subvenir a los gastos de dicha conquista. 4.ª Prohibición a los clérigos de disfrutar de más de una prebenda y supresión de los lujos superfluos, destinando las cantidades así obtenidas a la Cruzada. 5.ª Uniformidad y sencillez en la indumentaria de los clérigos. 6.ª Prohibición contra la filosofía de los averroístas. 7.ª Medidas contra los usureros. 8.ª Predicación a los judíos y musulmanes, súbditos de los príncipes cristianos, en los sábados y viernes respectivamente. 9.ª y 10.ª Ordenación de la ciencia del derecho y de la medicina con arreglo a los principios de su Arte.

El concilio tomó en consideración casi todas estas peticiones y acerca de algunas de ellas proveyó expresamente. Así, acordó la fundación de cinco colegios en Roma, Bolonia, París, Salamanca y Oxford respectivamente, precisando que las lenguas que se enseñasen fuesen la hebraica, la arábiga y la caldea. Acordó el concilio una nueva expedición a Tierra Santa, que fué confiada a Felipe *el Hermoso*, rey de Francia, el gran amigo y protector de Lull, allí presente, concediéndole el diezmo para seis años. Dictó disposiciones encaminadas a evitar el fausto y ostentación de los eclesiásticos, y determinó la forma del vestido. La petición contra el averroísmo no prosperó de momento, pero sí mucho más tarde, en el concilio Lateranense V (1511), en los términos solicitados por Lull (54).

15. Terminado el concilio (1312), Lull abandona Viena, pasa a

---

(53) "Un consili vull començar
en mon coratge, e xantar
per ço que faça enamorar
tots cells qui ho poden far
per Dèu servir
e lo sepulcre conquerir:
molt ho desir!"

(*Poesies*, ed. cit., pág. 113.)

(54) Aunque la *Vida coetània* termina cuando Lull se disponía a marchar a Viena, se enuncian en dicha narración los tres propósitos que animaban al filósofo mallor-

Montpellier y regresa a Mallorca, en donde con actividad increíble, dada su edad avanzada, escribe nuevas obras para la conversión de los infieles y la difusión de sus doctrinas (55). En 16 de abril de 1313 hizo su testamento, pieza biográfica interesante y acorde en todo con el espíritu del misionero infatigable y escritor fecundo (56). De Mallorca embarca con rumbo a Mesina, no dando reposo a la pluma ni siquiera en plena navegación. Un año permaneció en Mesina, entregado a la conversión de judíos y sarracenos, contando con la protección del rey Federico de Sicilia y del arzobispo de Montereale. Allí escribió una larga serie de opúsculos (57). Regresa a Mallorca hacia mayo de 1314 con el propósito de pasar nuevamente a tierra de sarracenos, aprovechando la circunstancia favorable del reciente tratado de paz y concordia entre los reyes de Mallorca y Bugía (58).

De Mallorca partió hacia Bugía o Túnez. El P. Custurer da como

---

quín en orden al futuro concilio, y son: 1.° Fundación de Colegios al objeto de preparar misioneros aptos para la predicación de la fe católica. 2.° Unificación de todas las Ordenes militares para la conquista de Tierra Santa. 3.° Impugnación filosófica del averroísmo. Sobre las relaciones de R. Lull con el concilio de Viena y la Cruzada, véase a Pasqual: *Vida* cit., t. II, c. XXII, págs. 182-207; y A. Gottron: *Ramon Lulls Kreuzzugsideen* cit.

(55) La opinión sustentada por Pasqual, Galmés y A. Peers de que Lull fundó en esta época una escuela en el monte Randa, origen más tarde del Estudio general o Universidad Luliana de Mallorca, no aparece suficientemente fundada. Rotger y Capllonch afirma que "en los documentos que ha visto no consta que en el mismo siglo XIV se hubiese establecido ya escuela luliana en el monte de Randa, pero es de creer que ya en aquella época se darían allí lecciones. Lo que no admite duda alguna es que esas escuelas existían en la primera mitad del siglo XV." *Historia del Santuario y Colegio de Nra. Sra. de Cura en el Monte de Randa,* cit., c. II, pág. 9.

(56) Otorgado en Mallorca, trátase de un verdadero testamento literario. Dispone, entre otras cosas, que se hagan y escriban libros en pergamino, en romance y en latín, de las obras que nuevamente compiló, de las que menciona algunas, y que son en suma ciento ochenta y dos. De todas las sobredichas obras manda hacer varios libros en pergamino en latín, y ordena a sus albaceas que manden una copia o ejemplar a París al monasterio de la Cartuja y otro ejemplar a Génova a Persival Espínola. Lega y manda dar y distribuir el resto del total de su dinero predicho y los otros libros restantes que harán sus albaceas, a las Casas de la Orden y a otros lugares, de tal modo que los libros sean colocados en un armario con cadena, y también a las otras iglesias, de manera que pueda verlos y leerlos quienquiera que sea. Lega también al monasterio de la Real (en Mallorca) un cofre de libros que guardaba su yerno Pedro de Sentmenat. Véase Francisco de Bofarull y Sans: *El testamento de Ramón Lull y la Escuela luliana en Barcelona,* lug. cit., págs. 453-457.

(57) Longpré (*Vie* cit., col. 1087) fija su número en treinta y ocho. Véase el catálogo posterior de C. Ottaviano, núms. 175 a 209 (*L'Ars compendiosa de R. Lulle,* París, 1930, págs. 82-90).

(58) Véase: *Bolletí de la Societat Arqueològica Luliana,* febrero de 1915. Cfr.: Claudio Miralles de Imperial: *Relaciones diplomáticas de Mallorca y Aragón con el Africa Septentrional durante la Edad Media,* Barcelona, 1904.

cierto que embarcó en 14 de agosto de 1314, siendo despedido con gran acompañamiento de gente y de los Jurados de la ciudad, y que al cabo de un mes escribía a dichos Jurados dando noticia de su llegada al puerto de Bugía (59). Desde las tierras africanas pidió recomendaciones al rey Jaime II de Aragón, y éste le contestó (5 de noviembre de 1314) con una carta dirigida al rey de Túnez y otra a Juan Gil, un aragonés pintor e intérprete (*torcimany*) de aquel rey (60). Amparado en estas recomendaciones, lanzóse ardorosamente a la predicación pública y a la controversia escrita con los doctores musulmanes. Y con el objeto de traducir al latín algunos de esos libros de controversia, Lull escribe a Jaime II de Aragón rogándole gestione que su discípulo Fr. Simón de Puigcerdá pase a Túnez a reunirse con él. En una carta de 5 de agosto de 1315 dirigida al Guardián de frailes menores de Lérida y en otra de 29 de octubre siguiente al Ministro de la propia Orden en la Provincia de Aragón, el rey cumple aquel encargo y encarece la inmediata presencia de Fr. Simón en Túnez para traducir las nuevas obras de Lull, que eran quince y referentes a sus disputas con los sarracenos (61). En Túnez publica todavía Ramón dos nuevas obras, que son las últimas y llevan la fecha de *diciembre de 1315* (62).

16. Estos últimos hechos, juntamente con alguna otra coincidencia (63), obligan a rectificar la fecha que tradicionalmente se venía se-

---

(59) Custurer inserta este documento, extraído del Archivo del Reino de Mallorca, en sus *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raymundo Lullio*, Mallorca, 1700, págs. 541 y 542. S. Galmés (*Dinamisme de R. Lull*, pág. 53) pone reparos a la autenticidad de dicho documento.

(60) Inserta dichas cartas A. Rubió y Lluch: *Documents per l'història de la cultura catalana*, cit., vol. 1, números LIV, LV y LVI, págs. 62-64.

(61) Véanse dichas cartas en A. Rubió y Lluch, obra cit., números LVIII y LIX, págs. 65-67.

(62) Estas dos obras, ambas inéditas, son: el *Liber de majori fine intellectus, amoris et honoris*, dedicada *ad alcadium episcopum Tunici*, en la que se lee fué acabada en Túnez, en diciembre de 1315, y el *Liber de Deo et mundo*, cuyo *explicit* dice: *Finivit Raymundus hunc librum Tunicii, mense decembris, anno 1315*. El P. Pasqual, desorientado por la fecha tradicional de la muerte de Lull (29 de junio de 1315), cree que o está equivocado el mes—que, a su juicio, debiera ser marzo, abril o mayo de 1315—o hay que rectificar el año de 1315 por el de 1314 (*Vida* cit., t. II, c. XXIV, pág. 231). Littré, perplejo también, apunta sus sospechas acerca del carácter apócrifo de ambas obras ("Hist. littér. de la France", t. XXIX, págs. 300 y 318-319). A buen seguro que, si aquellos dos autores hubiesen conocido las cartas de Jaime II de 5 de agosto y 29 de octubre de 1315 antes mencionadas, se habrían apeado de sus respectivas opiniones.

(63) Acerca de la rectificación de la fecha tradicional de la muerte de Lull y la fecha probable que hay que establecer, véanse: S. Galmés, *Vida* cit., c. X, pág. 93, nota; Longpré, *Vie* cit., col. 1085, y A. Peers, *Ramón Lull*, cit., c. XVII, págs. 372-374.

ñalando de la muerte de Lull, o sea el 29 de junio de 1315, y a fijarla dentro del tiempo comprendido entre diciembre de 1315 y marzo de 1316. Carecemos de documentos acerca de las circunstancias de la muerte de Lull. Una tradición inmemorial y constante entre sus biógrafos da como cierto que, excitada la plebe sarracena ante las invectivas dirigidas contra Mahoma y su ley, se echó sobre Ramón, arrastrándole fuera de la ciudad, que algunos creen que era Bugía, en donde fué apedreado. La autoridad local consiguió con gran esfuerzo librarle de la furia de la muchedumbre y embarcarle en una nave de genoveses que le condujo moribundo a Mallorca. Según una versión, murió durante la travesía; otra supone que llegó todavía con vida a Mallorca. Contra la opinión tradicional del martirio de R. Lull se han formulado modernamente dudas y objeciones (64). Con todo, el biógrafo y el psicólogo se ven obligados a certificar a la par la persistencia del tema del martirio en toda la obra luliana, a partir ya de la fecha de la conversión (65). El deseo del Amigo de unirse al Amado se acentúa progresivamente en los últimos años, acaso con el peso creciente de las decepciones, y se convierte en obsesión cada vez que el filósofo mallorquín emprende su viaje de misión a las tierras africanas (66).

---

(64) Gaston París (*Revue Historique*, 1897, vol. 63, págs. 375-377) y Jorge Rubió (*Ramon Llull*, lug. cit., pág. 89). Defiende la tesis del martirio, sin duda ante las objeciones formuladas, el P. Andrés de Palma de Mallorca en su reciente estudio, antes citado: *A l'entorn de les proves documentals del martiri de Ramon Lull.*

(65) Recordemos que "posar la persona en perill de mort" para patentizar la verdad de la fe católica ante los infieles, constituye uno de los tres propósitos iniciales de Lull converso (*Vida coetània*). El tema del martirio es expresado con reiterada insistencia en el *Libre de Contemplació en Dèu* (Véase t. III, pág. 223; t. IV, págs. 92 y 454; t. VII, págs. 411, 416 y 529-532 *et passim*, ed. de Mallorca), y sobre todo en el *Libre de Amic e Amat*.

(66) En el prólogo del *Arbre de Sciencia* (Roma, 1295), escribe Lull en un momento de gran abatimiento: "... e propòs tornar als sarrains e a ells dir veritat de nostra fè e *fer honor a ella*, segons mon poder e la gracia e la ajuda que esper a haver dè Dèu", t. I, pág. 5.

En el *Cant de Ramon* (París, 1299) exclama (*Poesies*, pág. 32):

"Vull morir en pèlag d'amor."

CAPITULO VIII

PSICOLOGIA, CARACTER Y EDUCACION DE LULL

I

Psicología y carácter de Lull.

Rasgos psicológicos y cualidades que integran el carácter de Lull.—Explicación psicológica y efectos de su conversión.—Paralelo de Lull con Arnaldo de Vilanova y con otros agitadores de la época.

1. La sucinta historia de la vida de Ramón Lull que dejamos expuesta, permite ya adivinar algunos trazos de la psicología del personaje. Vamos a completarlos ahora resumiendo las notas más salientes de su carácter con la ayuda de algunos pasajes autobiográficos y recogiendo especialmente el eco de sus confesiones tempestuosas.

Lull fué hijo único y, además, tardío. Diez años, dicen los biógrafos, esperaron sus padres el deseado fruto de bendición. La "psicología diferencial" moderna ha bosquejado el tipo del "hijo único", señalando la persistencia en el transcurso de su vida de cualidades y defectos de su niñez, que influyen decisivamente en la formación del carácter (1). El propio Lull nos ilustra, en este punto, acerca de su caso personal: "El hombre—dice (2)—enseña a las aves y las domina sin necesidad de castigarlas, pero a mí ni las promesas, ni los castigos, ni las exhortaciones fueron parte a reducirme." Y comparándose con el gavilán, al cual se le domestica y reduce, a pesar de su amor indómito a la libertad, dice de sí que "era indomable e indomesticable su loca mocedad" (3).

(1) Véase Alfredo Adler: *Conocimiento del hombre* (trad. de H. Bark), Madrid, 1931, c. VII, págs. 147 y 148, y también Erwin Wexberg: *Handbuch der Individual-Psychologie,* München, 1926, I, págs. 159, 178 y sgtes.

(2) *Libre de Contemplació en Dèu,* cap. 109, n.° 14 (ed. de Mallorca, t. III, página 41).

(3) Obra y cap. cits., n.° 16, págs. 41 y 42.

Bajo el sayal del peregrino ese carácter de individualismo irreductible permanece en todos los momentos de la vida de aquel viajero ubicuo e infatigable, misionero laico que, si no vacila en sacrificar su entera existencia al servicio de un ideal, con todo no se sujeta jamás a ninguna regla ni se decide a ingresar en ninguna de las Ordenes religiosas, con las cuales mantiene relaciones de viva amistad y aun de colaboración. Espiritualidad selvática, apóstol encendido, agitador incansable, dotado de una actividad portentosa, todas esas cualidades fluyen de un fondo inconsciente de indisciplina, que incapacita radicalmente a Lull para toda organización estable. Recordemos su primer éxito: la fundación del Colegio de Miramar, obtenida bajo los mejores auspicios, y que años más tarde ve malograrse en sus propias manos (4).

2. Lull es un temperamento pasional. En el primer período de su vida, esto es, antes de convertirse, la pasión irrumpe hacia la sensualidad. Y aunque—con alguna exageración—se confiesa públicamente autor de los siete pecados capitales, y declara que tuvo inclinación a la gula y la bebida (5), es indudable que la pasión dominante en el joven Ramón

---

(4) Fundado el Colegio de Miramar en 1275 (véase el cap. anterior, n.° 5), muéstrase Lull todavía lleno de optimismo en su composición poética *Sènyer ver Déus, Rei gloriós* (hacia 1284):

"Remembrat han frares Menors
lo Salvador, qui volc vestir
ab si lo sant religiós
e han fait Miramar bastir
al rei de Mallorca amorós;
iran sarraïns convertir."

(*Poesies*, ed. R. d'Alòs-Moner, pág. 28.)

Pero en *Lo Desconhort* (Ibid. LV, pág. 104), esto es, hacia 1295, Lull confiesa ya su fracaso:

"N'ermità, la manera con Déus fos mais amat
ja la vos hai contada, si be ho havets membrat,
çó és que el Papa hagués mant home lletrat
qui desiràs per Jesús ésser marturiat
per ço que per tot lo món fos entès e honrat,
e que cascú llenguatge fos mostrat,
segons que a Miramar ha estat ordenat,
—e haja'n conciencia qui ho ha afollat—."

(5) "La mia ànima, Sènyer, es malauta e nafrada per los VII. pecats mortals que tota la an nafrada e ensutzada e encolpada e desordonada." "Glotonia m'ha fet alcunes vegades esdevenir orat e mentider; car per massa menjar son esdevengut en escalfament de vi, e per massa beure son esdevengut mentider e orat." (*Libre de Contemplació en Dèu*, c. 132, n.° 27, y c. 145, n.° 15 respectivamente).

fué la lujuria o, como él dice, el pecado de la carne (6). Contra esa inclinación de su temperamento ardiente tuvo que luchar denodadamente aún después de su conversión (7). Hombre de gran imaginación, caldeada por el clima y el ambiente oriental de Mallorca, fácilmente su pasión se convierte en culto al amor sensual. No poco debieron contribuir a ello los malos ejemplos del rey Jaime I *el Conquistador,* que él pudo observar de cerca, y el fausto de aquella naciente corte de Mallorca que atrajo de un modo irresistible al gallardo senescal y mayordomo del infante D. Jaime. Lull nos ha descrito con los más vivos colores aquel período de su vida galante y de trovador del amor liviano: "Han sido —dice— todas mis palabras orgullosas y de vanagloria, pintadas con dichos artificiosos pronunciados con falsa intención, con engaño y refinamiento. En todas cuantas cosas, Señor, puede un hombre ser disoluto y desordenado y mal acostumbrado y mal enseñado en su hablar, yo lo he sido cantando y trovando y blasfemando y deshonrando y menospreciando y mintiendo y descreyendo, y todas las otras torpezas que con la boca se pueden pronunciar o decir, todas han residido y pasado por mi boca y por mis labios, y en tanta manera, Señor, que por ningún fregadero ni conducción jamás pasaron tantas fealdades, como han pasado por mi boca palabras feas y horribles y sucias y malas" (8).

A pesar de todo, un fondo innato de nobleza, incapaz de rencor y enojo, es cualidad característica de nuestro personaje, aun en el trance de sus horas disolutas. Así lo da a entender él mismo, con impresionante sinceridad (9).

La simpatía y la atracción espiritual debieron ser cualidades muy pronunciadas de Ramón en el período de su borrascosa juventud. Semejantes cualidades, que no se improvisan en la vida del espíritu, persisten después de la conversión, y se transparentan en los escritos del

---

(6) "La bellea de les fembres es estada pestilencia e tribulació de mos ulls." "E tant s'es estès e escampat en mi peccat de luxuria, que tot m'ha perprès e comprès e en tot mi s'es mès; e per null altre peccat no son estat tan leg menat ni tan sobrat ni tan ensutzat com son per peccat de luxuria, per tal que pogués haver los plaers de luxuria, me son, moltes de vegades, mès a perill de mort e he sostenguts molts treballs e moltes ansies e moltes paors." Obra cit., c. 104, n.° 16, y c. 143, núms. 12 y 26, respectivamente; véase también c. 75, n.° 11, y c. 8, n.° 17.

(7) "Lo vostre servidor el vostre benvolent vos clama mercé, que vos lo garnescats de vertuts, per tal que s pusca combatre e deffendre del diable e del mon e de sa carn, que tot dia me combaten..." Obra cit., c. 112, n.° 30.

(8) Obra cit., c. 210, n.° 28.

(9) "Vos, Sènyer Déus, qui en est mon avets fet néxer lo vostre servidor sens fellonia e sens ira...". Obra cit., c. 144, n.° 17.

polígrafo mallorquín. Una página luliana, rimada o en prosa vulgar, muestra siempre—contrastando poéticamente con las congojas de un espíritu atormentado—un frescor y una jovialidad inmarcesibles. La elocuencia natural y el don de gentes completarían sin duda el conjunto de cualidades sociales de Lull, ya que de otra suerte no se explicaría cómo aquel caballero andante de la fe cristiana, que nada tenía, puesto que todo lo había renunciado, hubiese podido interesar en sus magnos y temerarios proyectos a tan gran número de personas y de tan alta estirpe o autoridad.

3. La conversión de Lull, que por sus efectos recuerda la de San Pablo (10), fué rápida, violenta, traumática. De ahí ese fervor novicial perenne y desbordante que constituye el principal motor de su larga vida apostólica y misionera. De ahí también aquella afectividad característica de Lull en el nuevo estado—muy parecida a la de los niños—, la cual pasa, con rara facilidad, de la alegría ingenua a la tristeza—a las lágrimas, como él dice—, y viceversa. Apresurémonos a hacer aplicación aquí de un principio de psicología religiosa, a saber, que el hecho de la conversión no cambió fundamentalmente el temperamento apasionado de Lull: lo único que hizo fué canalizar la pasión, empujándola hacia un nuevo objetivo diametralmente opuesto a los incentivos de antaño. Así, el trovador sensual se convierte en el trovador de Cristo y de la Virgen María; el deseo insaciable de placeres, de honores y riquezas y la pasión lujuriosa se transforman en "coratgia" y "fervor" de amar a Dios (11); en fin, la voluntad de Ramón, adscrita ahora definitivamente a una aspiración infinita y ultraterrena, pugnando por romper las ataduras temporales, postula dramáticamente el martirio, ansiosa de unirse al Amado.

4. Dos cualidades, que siempre van juntas en el caso que estamos estudiando, explican el recio dinamismo de la mente luliana: la sinceridad y la tenacidad. Ambas alcanzan tonos impresionantes. Lull no miente jamás; a lo sumo, exagera en perjuicio propio sus personales defectos y caídas, sobreponiéndose a veces el poeta al psicólogo, achaque éste común a los autores de *Confesiones*, comenzando por el mismo San Agustín. La tenacidad luliana llega hasta el heroísmo. Ramón tuvo plena conciencia, sobre todo en los últimos años, del fracaso de su

(10) Si por su conversión Lull recuerda a San Pablo, se parece a San Agustín por su pasión ardorosa y su afán de saber, y a San Francisco de Asís, que fué uno de sus modelos predilectos, por su afectuosidad caballeresca.

(11) Cfr. el cap. 220 del *L. de Contemplació en Dèu*: "Com hom es coratjós ni fervent en amor".

obra (12), y a pesar de ello no se desvió ni un ápice del camino que se trazara desde el momento inicial de la conversión y en el que perseverará hasta la muerte (13). En el interesante diálogo intitulado *Phantasticus* o *Disputatio Petri et Raymundi* (14), escrito en 1311 yendo al concilio de Viena, contesta Lull de este modo a un clérigo simoníaco que le aplica despectivamente aquel calificativo: "He trabajado cuarenta y cinco años en mover a los prelados y príncipes cristianos a que procurasen el bien público de la Iglesia. Ahora soy viejo, soy pobre y estoy con el mismo propósito, y con la gracia de Dios perseveraré en él hasta la muerte. ¿Qué dirás ahora? ¿Parécete esto fantástico o no? Júzguelo tu intención fantástica; te la juzgará Dios, a quien no puedes forzar ni engañar."

5. Otra cualidad esencial del carácter de Lull es la humildad, de la cual derivan dos virtudes gemelas que el misionero mallorquín poseía en grado superlativo, a saber: la paciencia y la resignación. Las audacias de Lull son puramente doctrinales, hijas de una fe viva y ardiente, sin mácula, sumisa en todo a la voluntad de Dios. De ahí su profundo respeto a las jerarquías eclesiásticas y civiles. En la obra luliana—como en el Dante, en los franciscanos y en el libro de la *Imitación de Jesucristo*—hallamos súplicas apremiantes e invectivas dirigidas contra los más altos poderes e instituciones. Es notorio también un afán de reforma que se extiende a todo y llega hasta el confín de la utopía. Pero la sátira luliana está limpia de sarcasmo y de ironía, matices ambos que acusan siempre un cierto grado de escepticismo o de rebeldía. Reservamos para más adelante explicar la filiación franciscana del filósofo mallorquín. Lull por su humildad sincera es inconfundible con aquella otra figura peninsular de la época, con el atrabiliario Arnaldo de Vilanova, con el cual a veces se le ha parangonado y, en general, con los jefes de aquellos movimientos más o menos evangélicos (fraticelos, apóstoles de Lyón, begardos, lolardos, etc.), grandes agitadores también, pero que ocultaban debajo del sayal de la pobreza un fondo de orgullo que les empujaba hacia la herejía, la rebelión y la demagogia.

6. Alma de gigante con corazón de niño, sorprende y cautiva a la

---

(12) Véase la exclamación de Lull en el *Cant de Ramon* (1299), transcrita en el capítulo anterior, n.° 10. Véase, también, la nota 4 del presente capítulo.

(13) "Et hoc peto propter deum, et quia propter publicum bonum laboro et diu laboravi et usque ad mortem laborare propono." *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* (Ed. O. Keicher, "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", Münster, 1909, pág. 221).

(14) Edición de París, 1499.

vez la figura de Ramón Lull por su energía inverosímil (15) y por su fondo profundamente humano. Es, sin duda, una de las más bellas y auténticas representaciones del espíritu medieval. Por otro lado, Lull sintetiza algunas de las cualidades características del pueblo catalán—especialmente la tenacidad y la energía—, aunque dislocadas y elevadas al más alto grado de tensión espiritual. "Almogávar del pensamiento catalán", le apellida Menéndez y Pelayo. "El Doctor Iluminado es, en el sentido más noble de la palabra, el *Don Quijote* catalán, pero de carne y huesos, que ni un solo momento pierde el sentido de la vida; incluso en los vuelos más audaces del pensamiento, no deja de la mano el *santo negocio* de la salvación y de la *salud eterna* de los hombres, ni olvida *la pública utilidad de la Cristiandad*. El mismo se intitula *procurador de los infieles*" (16).

---

(15) Sobre esa cualidad extraordinaria de la energía, véase el precioso estudio de S. Galmés: *Dinamisme de Ramon Lull*, cit.

(16) Tomàs Carreras i Artau: *Introducció a la Història del pensament filosòfic a Catalunya. Barcelona,* 1931, c. III, a. III, pág. 50.

II

El problema de la educación de Lull.

Fuentes de la educación de Lull.—Graves dificultades.—Educación caballeresca de Lull.—Su influencia en el estilo y en las doctrinas.—Grado de conocimiento de los idiomas arábigo y latino.—Formación filosófica de Lull.—Autodidactismo.—Autores registrados en el *opus* luliano.—Otras influencias.—La experiencia social de Lull y el valor psicológico-moral y humano de su obra.

7. Problema arduo es el referente a la formación intelectual de R. Lull. La *Vida coetània* es sumamente parca en este punto. Dice que Ramón "procuró saber algo de gramática, y que más adelante compró un moro para aprender con él la lengua arábiga o morisca", y que en esta situación "estuvo durante nueve años". Relata a continuación y con prolijidad de detalles el intento de asesinato de que fué objeto Ramón por parte del susodicho moro, que quiso vengarse del castigo que le infligiera su amo y discípulo en cierta ocasión por haber blasfemado contra el santo nombre de Jesucristo. Nada más dice la *Vida coetània* acerca de los otros estudios realizados por Lull durante aquellos nueve años.

Semejante silencio es explicable. El filósofo mallorquín estaba convencido de que su Arte y su saber procedían de "ilustración divina", y esta impresión la recoge y refleja el discípulo que redactó la *Vida*. Por otro lado y en consonancia con la razón expuesta anteriormente, Lull raras veces cita autoridades de Santos Padres o de teólogos y filósofos, lo cual hubiera sido un hilo para reconstruir el curso de sus lecturas. Pero la tesis de la "iluminación" de R. Lull, que ha animado durante mucho tiempo la historia del lulismo, y que colocaba al Doctor Iluminado en una situación privilegiada y excepcional, extramuros de la cultura y el saber general de su época, sería hoy difícilmente sostenible. A reserva, pues, de tratar más adelante del problema de las influencias doctrinales, hemos de recoger aquí los escasos datos dispersos en la producción lu-

liana y que nos servirán para restablecer sólo en parte el cuadro de la educación intelectual, en general, y de la filosófica, en particular, de R. Lull.

8. El sentido de la educación primaria de Lull—edificada sobre una base cristiana—es eminentemente caballeresco (17). Así lo exigía la condición social de Ramón. Toda la instrucción que él recibe, va enderezada a prepararle para la carrera de las armas, completada con el arte o ciencia de trovar. Se lee en la *Vida coetània* que en su primera juventud Ramón "dióse al arte de trovar y de componer canciones y escritos sobre las locuras de este mundo". La primera aparición del Crucificado le sorprende escribiendo "una vana cançó" (18). Testimonio fehaciente de esa educación poético-caballeresca son sus obras rimadas y el *Libre de Orde de Cavalleria,* manual del perfecto caballero, que sólo pudo escribir quien lo era doblemente por su educación y por su estirpe.

En realidad, ese fondo caballeresco perdura siempre tanto en el espíritu como en la obra de Lull. Él imprime a nuestro personaje y a su estilo—rimado o en prosa—aquel tono de distinción inconfundible, de elegancia sencilla, de gracia ingenua, señoril y ceremoniosa a veces, a pesar de que la obra luliana está dedicada por entero al servicio de aspiraciones eminentemente democráticas o, mejor, populares.

9. Hasta las mismas doctrinas lulianas adquieren especial carácter bajo la influencia caballeresca, hecho éste al cual tal vez no se ha prestado la suficiente atención. El *Art abreujada d'atrobar veritat* (19), título de una de las primeras y capitales obras de Lull, es la prolongación —con asunto trascendente ahora, a tono con el cambio espiritual operado por la conversión—de aquel arte poético de *trovar* que absorbe sus años juveniles.

En un curioso capítulo del *Blanquerna* (20) dedicado a la virtud del "valor", aparece un juglar entristecido, dispuesto a "hacer un nuevo serventesio, en el cual dirá mal del valor y de sus servidores". Halla, refugiado en un palacio y servido por doncellas, al verdadero valor, "creado a guisa de significación y para mostrar el valor de su Creador y Señor" (Idea platónico-cristiana del valor). De ahí la ordenación de un nuevo tipo ideal de juglar, valedor y restaurador del valor en el mundo, "a fin

---

(17) Véase Tomàs Carreras i Artau: *L'esperit cavalleresc en la producció lul.liana* ("La Nostra Terra", Mallorca, agost.-sept.-oct. 1935).

(18) *Vida coetània.*

(19) Es el *Ars compendiosa inveniendi veritatem,* o sea el *Ars magna primitiva,* escrita originariamente en catalán.

(20) *Libre de Blanquerna* (Mallorca, 1914), II parte, c. 48, págs. 152-158.

de que el honor de Dios sea multiplicado por todas las tierras", en frente del "desvalor" humano, temporal y caduco. El emperador, que terciaba en el asunto, renuncia a su poder temporal y—a usanza de los caballeros que se hacían trovadores—hácese juglar de la nueva regla del valor.

10. El diálogo en manos de Lull es un duelo intelectual en el que son esgrimidas las "razones necesarias" a favor de la fe cristiana contra las otras razones alegadas por los defensores de la fe musulmana o judaica o de cualquier otra confesión. Y así como el fundamento moral del duelo privado era la creencia de que la victoria estaba siempre de parte del caballero a quien asistía la razón (recordemos los Juicios de Dios), otro tanto ocurre en la polémica luliana. Lull está convencido del triunfo final, porque se cree en posesión de la verdad; pero las armas materiales son sustituídas ahora por las armas espirituales. Con su diálogo y con su Arte—fortaleza intelectual que contiene todo el sistema de las "razones necesarias"—es el campeón de una nueva caballería de tipo intelectual puesta al servicio de la fe católica. Toda la obra luliana no es más que una aventura intelectual inaudita, un incesante batallar a ultranza contra la ideología del Oriente que, avanzando cada vez más compacta, se iba infiltrando en la cultura occidental.

Ese paralelismo entre las armas materiales y las armas espirituales, residuo de aquella registrada educación caballeresca, juega un importante papel en toda la obra de Lull. En su plan grandioso de Cruzada entran por igual la predicación y las armas, o, como él dice poéticamente, el hierro, la madera y el argumento verdadero (21). En el *Libre de Ave Maria* (22) un caballero proclama la belleza de su dama y está dispuesto a defenderla con las armas contra cualquier otro caballero. El abad Blanquerna, por su parte, alaba por encima de todas las mujeres a su dama, que no es otra que la Virgen María. Enojado el caballero, contesta que, si el abad fuese caballero, le combatiría a ultranza y que "por fuerza de las armas le haría otorgar que su dama es mejor y más bella que ninguna otra. —Señor—dijo el abad—, *conocimiento y razón son armas espirituales* por las cuales se vence a la maldad y al error." Y em-

---

(21) "que ab ferre e fust e ab ver argument
se donàs de nostra fe tan gran exalçament
que els infeels venguessin a convertiment."

(*Lo Desconhort,* III, ed. cit., pág. 75.)

(22) Cap. 64 del *Blanquerna,* del que el *Libre de Ave Maria* forma parte. Este, a veces, ha sido impreso separadamente; véase la edición de "Els Nostres Clàssics". Barcelona, 1925, págs. 126-134.

pieza el duelo intelectual, en el que el abad, con diversas razones, acaba por convencer al caballero de que su dama—la Virgen María—es la mejor y la más bella de todas las mujeres. "No soy letrado—dice el caballero—ni conozco los lenguajes, con los que podría alabar con palabras a la Señora que Dios ha honrado sobre todas las mujeres. De nueva manera quiero honrar a Nuestra Señora." E instituye la nueva regla de caballería que intitula *Benedicta tu in mulieribus,* dando comienzo a sus aventuras. Un rey sarraceno disputa con el novel caballero cristiano negando que Nuestra Señora fuese madre de Dios. "Pero como él (el caballero) no sabía de letras e ignoraba las Escrituras, por eso no quiso responder al rey por *razones* sino que por la fuerza de las armas retó a todos los caballeros de su corte, uno tras otro." Venció el caballero cristiano sucesivamente a los diversos caballeros sarracenos que se presentaron en el palenque, y el último de ellos acabó por otorgar, con gran escándalo de la corte sarracena, que nuestra Señora era digna de ser alabada en la forma que lo hacía el caballero vencedor. E hízose caballero de la nueva orden, por lo que el rey, indignado, mandó prender a ambos caballeros y darles muerte. Y así fueron mártires por Nuestra Señora. El martirio es dentro del sistema total luliano el arma espiritual suprema, asequible aun a aquellos hombres indoctos, cruzados de la verdad católica, incapaces de esgrimir "razones necesarias", es decir, puramente intelectuales.

11. Salvo esta educación caballeresca, la primera instrucción de Lull debió ser en extremo deficiente. El mismo Ramón, apenas convertido, duda de la posibilidad de realizar sus altos propósitos, considerando que él era hombre sin letras y que en su juventud ni siquiera había aprendido un poco de gramática (23). Y al darse cuenta de la desproporción entre su ignorancia real y la alteza del ministerio que iba a tomar sobre sus hombros, estuvo a punto de desesperar (24). Insiste en que "no tenía ciencia" y eso le afirma en la creencia de que el plan de los libros que iba a componer era obra de "inspiración divina" (25). Con todo, Lull tentó la vía de la ciencia adquirida—para hablar en su propio lenguaje—(26), y a este efecto decidió marchar a París "para aprender gra-

(23) "... considerant esser illiterat com en sa joventut nelex hun poch de gramatica no hagues apres..." (*Vida coetània.*)

(24) *Vida coetània.*

(25) *Vida coetània.*

(26) La distinción entre ciencia infusa y ciencia adquirida es frecuente en la obra luliana. Esta última es la ciencia que se aprende con esfuerzo y con libros, y es la que empujaba a Lull a trasladarse a la Sorbona.

mática y otras ciencias", de cuyo propósito le disuadió, según vimos, San Ramón de Peñafort (27).

¿Cuáles fueron, pues, las lecturas y quiénes los maestros—si los tuvo—de Lull durante aquel período de nueve años de estudios realizados en Mallorca, y también durante el resto de su larga existencia? A esta pregunta sólo se puede contestar indirectamente y, a veces, por conjeturas más o menos fundadas (28).

12. Sabemos, como un hecho cierto, que Lull aprendió a hablar y escribir el árabe (29). En esta lengua escribió, antes que en catalán, el *Libre del Gentil*, el *Libre de Contemplació en Dèu* y la *Lógica de Algazel*, entre otros libros que mencionaremos más adelante.

¿Aprendió también el latín, que era el instrumento indispensable para asimilarse la cultura filosófica de la época? Este punto ha sido objeto de muchas discusiones, pero hoy puede darse por suficientemente debatido (30). Las dudas provienen en buena parte del mismo Lull, quien en alguna de sus obras declara no saber gramática, y pide que sus escritos sean vertidos al latín (31). Recordemos también que desde Túnez pedía a Jaime II de Aragón, que le enviase un traductor (32). Pero el

---

(27) *Vida coetània.*

(28) No nos parece del todo seguro, en este punto, el método seguido por algunos biógrafos y expositores lulistas de acudir al libro de *Doctrina pueril* y al *Blanquerna*, y sobre la base de los textos y la actuación de los personajes de estas dos obras preferentemente, reconstruir el cuadro de la formación intelectual de Lull. Este, en ambas obras, presenta el cuadro de la que él estima educación ideal de su tiempo; pero falta averiguar hasta qué punto la educación recibida y la autoeducación de Lull coinciden con aquella aspiración.

(29) "Senyer—escribe Lull—, pus que vos me avets feta gracia que jo enten la lengua arabica..." *Libre de Contemplació en Dèu*, c. 125, núm. 21. Baste, de momento, este terminante pasaje, puesto que en el capítulo siguiente trataremos de la lengua en que Lull escribió sus obras.

(30) Véase, especialmente, Dr. Salvador Bové: *Ramon Llull y la llengua llatina* ("Boletín de la Real Academia de Buenas Letras" de Barcelona, abril-junio de 1915), que impugna minuciosamente la afirmación de D. Miguel Asín, de que "Lulio ignoraba el latín, y sólo sabía catalán y árabe" (*Abenmasarra y su Escuela*, Madrid, 1914, páginas 125-126). Véase, también, A. Rubió y Lluch: *Ramon Lull* ("Estudis Universitaris Catalans", junio-diciembre de 1910), I parte, apartado C, donde resume los diversos aspectos de la cuestión y apunta la solución probable; y Jordi Rubió, *La lógica del Gazzali posada en rims per En Ramon Lull* ("Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans", año V, Barcelona, 1913-1914, págs. 317-318), que examina la opinión de diversos autores que han tratado este punto.

(31) Y así, escribe en el prólogo de *Los Cent Noms de Dèu*: "Suplec, doncs, al Sant Paire Apostoli que el facen posar en llati, *en bell dictat*, car jo no li sabria posar per ço car ignor gramatica." (*Poesies*. Ed. R. d'Alòs-Moner, Barcelona, 1925, pág. 34). La expresión "en bell dictat" parece aclarar suficientemente el pensamiento de Lull.

(32) "...Raimundus... significavit se plurimum indigere persona ydonea que dictos

mismo Lull se encarga de señalar el alcance de aquella afirmación en el *explicit* de una de sus obras, cuando dice, a manera de disculpa y súplica a la vez, que sus opiniones no deben ser rechazadas sin previo estudio por más que vengan mal expuestas y redactadas (en latín), debido a que él *no es gramático ni retórico,* se entiende, de profesión (33). Lull sabía, pues, latín suficiente para comprender las obras escritas en dicho idioma, tanto como para la exposición oral o escrita de sus doctrinas (34). Cuatro veces estuvo en la Sorbona, donde leyó públicamente su Arte, y lo propio hizo en los Estudios de Montpellier y Nápoles. Durante su agitada vida se dirigió a los Concilios y mantuvo relaciones con los Capítulos eclesiásticos y las cancillerías reales y pontificias, y todo eso no se comprendería sin un cierto dominio del latín que era la lengua eclesiástica y docta a la vez. En fin, Lull, por una paradoja que será explicada oportunamente, preconiza la existencia de una lengua única para toda la Cristiandad, a saber, el latín (35).

13. Respecto a su formación filosófica, no creemos aventurado afirmar que el Doctor Iluminado fué un autodidacto de formación irregular y arbitraria, un franco-tirador genial de la cultura de su época que, al sustraerse a la disciplina y métodos de la Escolástica, procuraba en cierto modo remedarlos, aunque en otro sentido y con finalidades más amplias, en consonancia con los propósitos fundamentales que inspiran su obra. Lull es, si no el creador, el más típico representante del Escolasticismo popular; ya registraremos otros nombres, cuyos métodos y doctrinas se encauzan dentro de esa misma corriente.

Por lo demás, Lull en el curso de sus obras hace mención expresa de la Biblia, el Corán y el Talmud (36); cita y combate a veces a Pla-

---

libros (de disputa con los Sarracenos de Túnez) et artem (se refiere al *Ars consilii*) scribat et transferat de romantio in latinum." Carta, de 5 de agosto de 1315, de Jaime II al Guardián de frailes menores de Lérida; el mismo concepto se repite, en carta de 29 de octubre siguiente, del mismo Jaime II al Ministro de frailes menores de la provincia de Aragón. Véase A. Rubió y Lluch: *Documents per l'història de la cultura catalana mig-eval* antes cit., t. I, págs. 65-67.

(33) "Et licet hoc quod dixi non bene ordinavi *nec in bono dictamine posui,* quia sufficiens grammaticus non sum nec rethoricus, propter hoc non dimittant, quin dicta mea recipiant." *Declaratio Raymundi per modum dialogi* (Ed. Keicher, cit., pág. 221).

(34) En una nota que precede al *explicit* del libro *Disputatio Raymundi christiani et Homeri Sarraceni,* se lee: "et ille existens Pisis... composuit hunc librum in latino" (Ed. de Maguncia, vol. IV, pág. 46).

(35) *Blanquerna* (Ed. de Mallorca, 1914), c. 94, pág. 364.

(36) *Libre de Demostracions* (Ed. Galmés, Mallorca, 1930), l. IV, c. XIII, número 5, pág. 473.

tón y a Aristóteles y en el libro de *Doctrina pueril* (37) da una breve idea de los tratados—auténticos o atribuídos—del segundo, de *Metafísica, Física, del Cielo y del Mundo, de la Generación y Corrupción, de los Meteoros, del Alma racional, del Sueño y de la Vigilia, del Sintiente y del Sentido, de los Animales, de las Plantas* y *de las Yerbas;* cita asimismo a Dionisio Areopagita, a Egidio Romano (38), a Ricardo de San Víctor y a San Anselmo (39). Alude al *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo (40) y se escuda, alguna vez, en el *De Trinitate* de San Agustín, en la *Summa contra Gentes* de Santo Tomás de Aquino y, genéricamente, en los Doctores de la Iglesia (41). En ciencias naturales critica las opiniones de Avicena, Plateario y Constancio (42). Entre los árabes, conoce a Algazel, cuya *Lógica* compendia directamente del original arábigo (43); cita al nombrado Avicena y Averroes, y de un modo muy concreto a Ibn Tophail y Al Kindi (44). Además escribió el *Libre d'Amic e Amat,* siguiendo las maneras de los *sufíes* (45), y el tratado de *Los cent noms de Dèu,* inspirado en ideas y ritos musulmanes (46). En fin, declara haber tomado de los árabes parte de la terminología de su Arte (47).

---

(37) Cap. 77 (Ed. de Mallorca, 1906, págs. 139-141). Alude también a Aristóteles en el cap. 331 del *Libre de Contemplació en Dèu.*

(38) En el libro *Excusatio Raymundi* cita a Sto. Tomás de Aquino (título I de la III parte), a Ricardo de San Víctor (ídem de la IV parte) y a Egidio Romano (ídem de la V parte). (Cfr. Pasqual, *Vindiciae Lullianae,* 1778, t. I, c. XXV, págs. 272-273).

(39) "Item Anselmus et Richardus a S. Victore et multi alii Sancti significant...", se lee en el *Liber mirandarum demonstrationum,* lib. I, cap. XIV (vol. II de la edición de Maguncia, pág. 7). Cfr.: el prólogo del libro *Disputatio fidei et intellectus* (vol. IV de dicha edición, pág. 1).

(40) En la *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi,* terminada en París, en 1298.

(41) "Unde ad hoc respondemus sic... Beatus Augustinus fecit Librum ad probandam divinam Trinitatem... Iterum, Thomas de Aquino fecit unum Librum contra Gentiles qui requirunt rationes... Iterum, Doctores sacrae Scripturae conantur quantum possunt, deducere rationes ad probandum divinam Trinitatem et Incarnationem... et ideo ego, qui sum verus catholicus..." (*Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto,* parte I, núms. 1-4; ed. de Maguncia, t. IV, págs. 1 y 2.)

(42) *Principia Medicinae,* dist. V, c. XIV (ed. de Maguncia, t. I, pág. 23).

(43) Véase el estudio y texto de la lógica de Algazel por Jorge Rubió citado anteriormente.

(44) *Liber de fine,* ed. A. Gottron (en su estudio *Ramon Lulls Kreuzzugsideen,* Berlín, 1912), pág. 88.

(45) Véase *Libre d'Amic e Amat,* ed. Galmés ("Els Nostres Clàssics"), págs. 24 y 25.

(46) Véase *Ramon Lull. Poesies,* proemio, ed. R. d'Alòs-Moner cit., págs. 34-36.

(47) *Compendium Artis demonstrativae,* cap. "De fine huius libri" (ed. de Maguncia, t. III, pág. 160). Este pasaje y otros en que Lull acepta e impugna a la vez doctri-

Pero que Lull mencione a diversos autores no quiere decir que siempre los conozca directamente y que los interprete con fidelidad. No es raro que los interprete a su manera y aun los deforme siguiendo la trayectoria rectilínea que aquellos sabidos propósitos fundamentales imprimen a su mente. En cambio, en el *opus* luliano son perceptibles las huellas de otros autores no citados, como probaremos al tratar de las influencias doctrinales.

14. Hay una fuente innominada de la cual derivan ricos aspectos psicológicos, morales y sociales y el valor profundamente humano de la obra luliana, y es el proceso mismo de la vida del filósofo y misionero mallorquín. Espíritu naturalmente curioso e inquieto, servido por una intuición poderosa y una voluntad tenacísima, posee Lull el arte instintivo de apropiarse ávidamente cuanto le rodea en función de sus ideas directrices. La verdadera escuela de Ramón fué el trato con los hombres. Los oficios cortesanos que ejerciera antes de la conversión y, después de ésta, su larga y azarosa vida de misionero, le ofrecen ocasión constante de dialogar con toda clase de gentes: artesanos, romeros, caballeros, trovadores, siervos, agoreros, astrólogos, clérigos, doctores, judíos, sarracenos, cismáticos, príncipes, reyes, emperadores y Papas. Vivió en todos los climas y en todas las latitudes, y en todas partes supo aprender o, como él dice, "maravillarse". En su novela autobiográfica *Libre de Meravelles* (48) es instituído el "oficio de maravillarse", para perpetuar el ejemplo del joven protagonista Félix, peregrino y gustador insaciable de las maravillas del mundo.

Gracias a esa gran experiencia social Lull, sin ser propiamente lo que hoy llamaríamos un psicólogo profesional, fué, en verdad, un artista de la conciencia y un maestro en el ejercicio introspectivo. Y es que un análisis rigurosamente sociológico de la introspección nos dice que los grandes maestros de la vida interior—contrariamente a lo que suponía A. Comte y han repetido después los impugnadores del método introspectivo—han sido sujetos eminentemente sociales. Son hombres atentos a la vulgaridad cotidiana, como Sócrates; tipos novelescos como Jacopone de Todi o "féminas andariegas" como Santa Teresa de Jesús; ex-pecadores mundanos, como San Agustín o nuestro Ramón Lull, que

---

nas de los sarracenos, serán transcritos y examinados en los capítulos correspondientes. Baste, por ahora, esta indicación.

(48) Véase: "De la fi del libre" y "Del segon Felix" (ed. Galmés, vol. IV, "Els Nostres Clàssics", Barcelona, 1934, págs. 313-317).

al confesar *coram populo* sus propias flaquezas y caídas, nos han legado una visión profunda del hombre perdurable (49).

---

(49) Véase Tomás Carreras y Artau: *Problemas actuales de la Psicología colectiva y étnica y su trascendencia filosófica* ("Asociación Española para el progreso de las Ciencias". Congreso de Barcelona, 1929.) Discurso inaugural de la Subsección de Ciencias filosóficas, págs. 83 y 84.

CAPITULO IX

LAS OBRAS LULIANAS

I

Cuestiones de bibliografía luliana

Lengua en que Lull escribió sus obras.—La cronología y la geografía de las obras lulianas.—Noticia crítica de los principales catálogos y de las diversas clasificaciones intentadas de la producción luliana.—Obras inéditas.—Obras perdidas.—Obras apócrifas o atribuídas.—Ediciones lulianas.—Bibliografía.

1. Hay un grupo de cuestiones referentes a las obras de Lull que es necesario debatir antes de entrar en el estudio de los orígenes y en la exposición del pensamiento filosófico luliano. Tales son las que corresponden a los siguientes enunciados: lengua en que Lull escribió sus obras; cronología y geografía de las obras lulianas; catálogo y clasificación de las mismas; obras apócrifas y atribuídas; escritos inéditos; ediciones lulianas, y otros extremos indispensables concernientes a la bibliografía.

Guiado por su afán proselitista y ateniéndose a las circunstancias, Lull se vale indistintamente de las lenguas arábiga, catalana y latina para la redacción de sus obras. En sus primeros tiempos escribió principalmente en árabe y en catalán. Algunas de sus obras fueron escritas originariamente en árabe y vertidas luego por el mismo Lull al catalán; tales son el *Libre del Gentil*, el *Libre de Contemplació en Dèu* y otros. El *Compendio de la Lógica de Algazel* lo escribió directamente en árabe, fué traducido luego al latín, y sobre la versión latina compuso la traducción rimada catalana (1). Alguna vez Lull escribió originariamente en catalán, y luego tradujo la obra al arábigo; tal sucedió con su *Art*

(1) El *explicit* del *Libre de Contemplació en Dèu* dice: "Acabada e cumplida es aquesta traslació del *Libre de Contemplació* d arábic en romans, la qual translació fo fenida lo primer dia del any en vulgar, e la compilació d arábic fo fenida e termenada en lo sant divendres de Pasca en lo qual près mort e passió nostre Senyor Deus Jhesu

inventiva (2). La *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar sarraceni* fué escrita en Bugía en lengua árabe; pero perdido el manuscrito en el naufragio de Pisa, Lull rehizo de memoria y redactó la obra en latín (3). La *Logica nova* fué escrita directamente en latín y vertida después al catalán (4).

Con todo, Lull escribió la mayor parte de sus obras en catalán, aunque tuvo siempre un interés extraordinario en que, para su mayor divulgación, fuesen traducidas al latín. En su testamento se preocupa muy especialmente de este extremo (5). Para las traducciones se valía de sus discípulos y de los frailes de los conventos en que se hospedaba. Nos son conocidos los nombres de algunos traductores: Guillermo de Mallorca, Simón de Puigcerdá, etc. De todas maneras, hay que admitir la existencia de una producción latina personal de Lull (6), aunque sea

---

Christ fill de la verge gloriosa nostra dona Santa Maria." (Ed. de Mallorca, t. VII, 1914, pág. 645.) En el *explicit* del *Libre del Gentil* se dice de éste que "noueylament es transladat" (ed. J. Rosselló, Mallorca, 1901, pág. 304); pero antes, en el prólogo (página 3), afirma Lull que escribe "seguint la manera del libre arabich *Del Gentil*". Y en un inventario del siglo XV, tomado en la escuela luliana de Barcelona, se lee: "*Gentilis in arabico* quem detulit frater Johannes Ros." (*Documentos del Archivo del Marqués de Barbará,* publicados por D. Francisco de Bofarull; Barcelona, 1896.) Respecto al *Compendio de la Lógica de Algazel,* en la versión latina se dice: "translatus est de arabico in latinum", y en la versión rimada catalana: "que translat de lati en romans..." (Véase Jordi Rubió: *La Lógica del Gazzali* cit., págs. 315 y 316.) En el *Liber de trinitate et incarnatione,* todavía inédito, escrito originariamente en Mallorca en septiembre de 1302, se lee al principio: "Istum librum transtulit in vulgari Raymundus de libro quem composuit in arabico." (Cfr. Littré-Hauréau, *Hist. lit. de la France,* t. XXIX, páginas 321 y 322).

(2) "E anassen la via de Genoua, hon lo dit libre inventiu de la veritat trenslada en morisch." (*Vida coetània.*) En el prólogo del *Libre del és de Deu,* escrito en Mallorca en 1300, dice Lull: "aquest libre proposam metre en arabich" (ed. J. Roselló, Mallorca, 1901, pág. 446).

(3) "Et ille (Lullus) existens Pisis recordatus fuit praedictarum Rationum quas habuit cum supradicto Saraceno, et ex illis composuit hunc Librum in latino..." (ed. de Maguncia, vol. IV, parte III, pág. 46).

(4) Así resulta del *explicit* de un manuscrito de Halle, transcrito por Pedro Barnils, que dice así: "Feni aquest libre Ramon alausor e a honor de deu en la ciutat de Yenoa en lo mes de mayg. M . CCC . III de la encarnacio de nostro senyor deus Yhuxst. E fo tuslatada de lati en romans aquesta logica en la vila de monpeller el mes de Juliol. M . CCC . III . dela encarnacio de nostro senyor deu Jhucst." (cit. por S. Bové: *Ramón Llull y la llengua llatina,* lug. cit., pág. 86).

(5) "Volo et mando quod fiant inde et scribantur libri in pergameno in romantio et latino ex libris quos divina favente gratia noviter compilavi." (Francisco de Bofarull y Sans: *El testamento de Ramon Lull,* etc., lug. cit., pág. 454).

(6) Véase el capítulo anterior, § II, núm. 12. Cfr. A. Rubió y Lluch: *Ramon Lull* cit, págs. 12 y 13.

sumamente difícil distinguirla de entre las traducciones latinas hechas por sus discípulos.

Como pruebas de que Lull escribió la mayoría de sus obras en catalán se ha alegado: la superioridad de los textos catalanes que se han conservado; la diferencia de estilo de los tratados latinos y la uniformidad, en este punto, de los textos catalanes; el número extraordinario de textos catalanes conservados y que se van descubriendo; la existencia de traducciones latinas catalanizadas, y el hecho bien probado de que incluso las obras filosóficas más importantes fueron escritas en catalán (7). El historiador de la filosofía debe tomar nota de este hecho y dar preferencia—sobre todo en caso de discrepancia—al texto catalán de las obras lulianas, no por otra razón sino porque el susodicho texto expresa originaria y más auténticamente el pensamiento de su autor. Sin duda por esto los autores de la edición maguntina (1721-1742) tradujeron en ciertos casos sobre los textos catalanes, prefiriéndolos a los textos latinos que tenían a mano.

2. Base para la biografía de R. Lull y guía indispensable para seguir la evolución del pensamiento luliano es la cronología y la geografía de las obras lulianas. Hay problemas de filosofía luliana que no pueden ser resueltos sino apelando a esa cronología. Con razón ha dicho Littré (8) que hay pocos autores de la Edad Media cuya bibliografía sea tan difícil de fijar como la de R. Lull. No es extraño, pues, que la cronología de las obras lulianas establecida en el siglo XVIII, primero por Salzinger (9) y después por el P. A. R. Pasqual (10), aun significando un esfuerzo altamente meritorio, haya quedado poco menos que invalidada. Por una parte, de multitud de obras que hasta ahora habían

---

(7) El catálogo de las obras lulianas que presentamos en este mismo capítulo, confirma el último extremo. El verdadero título del *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, o sea el *Ars magna* primitiva, es *Art abreujada d'atrobar veritat*. "Esta *Art demostrativa* según la regla de la *Art abreujada d atrobar veritat*" (*Art demostrativa*, prólogo, pág. 3, ed. Galmés, Mallorca, 1932); la cita se ajusta al manuscrito catalán de Munich. Respecto al *Ars generalis ultima*, o sea el *Ars magna* definitiva, en nuestras exploraciones hemos hallado las expresiones o términos catalanes siguientes: "valeat 4. *palmos*" (X pars princ., cap. XCVI, pág. 530), *transmontana, exaloch, maistre, lebeich, grech* y otros (Ibid., cap. CXI, págs. 550-553). Citamos por la ed. de Estrasburgo, 1609. ¿Son dichos términos supervivencias del texto primitivo?

(8) *Raymond Lulle*, en "Histoire littéraire de la France", t. XXIX ("Ses écrits", pág. 67).

(9) *Catalogus librorum magni operis lulliani* (en el vol. I, 1721, de la edición de Maguncia).

(10) *Vindiciae lullianae*, Aviñón, 1778, vol. I ("Librorum Beati Raymundi Lulli Chronologia et Cathalogus per materias distributus", cap. XXXII, págs. 369-382).

pasado como originales de Lull, la crítica ha probado que eran apócrifas o atribuídas. Por otro lado, la bibliografía luliana ha dado sorpresas en los últimos años (11), y seguramente dará otras. Hay que esperar que la docta diligencia de los arabistas españoles descubrirá algún día, en los fondos de las bibliotecas nacionales o extranjeras, las obras arábigas de Lull, de las cuales no conocemos ni una sola. En fin, una grave dificultad para fijar la cronología es que las obras escritas por Lull hasta 1293 no llevan ninguna indicación de lugar y fecha de la composición; y respecto a las escritas posteriormente, no siempre el polígrafo mallorquín es constante en la práctica de consignar aquellas indicaciones en el *explicit*.

No obstante todas esas dificultades, el Dr. Carmelo Ottaviano, en una reciente edición luliana (12), se ha decidido a presentar la *Tabla cronológica de las obras de R. Lull.* Aconseja a los que estudien al filósofo catalán que, con el objeto de ahorrarse tiempo y espacio, adopten la numeración de dicha Tabla, citando las obras de Lull por el número correspondiente, en vez de hacerlo por los títulos demasiado largos, y a veces semejantes, de las mismas. Respecto a los escritos que se vayan descubriendo, propone el sistema de doblar o triplicar el número, añadiendo bis, ter, etc. Tal vez sea prematura la adopción, con el carácter oficial propuesto, de esa interesante iniciativa; con todo, la Tabla cronológica del Dr. Ottaviano, aun debiendo ser corregida en algunas de sus partes, constituye un apreciable instrumento de trabajo.

3. Intimamente ligada con la cronología se ofrece la cuestión referente al catálogo y clasificación de las obras de R. Lull. Las principales dificultades para formar el catálogo definitivo de la producción luliana derivan de la portentosa fecundidad de Lull como escritor, exagerada a veces por sus discípulos y admiradores; del hecho de haber escrito el filósofo de Mallorca en tres idiomas; de que algunas de las obras atribuídas a Lull son de discípulos suyos o fueron compuestas por los alquimistas; de que una misma obra es a veces citada con títulos diferentes; de que algunas obras lulianas que han circulado como independientes no son más que extractos o forman parte de otra mayor, y especialmente de la enorme cantidad de manuscritos lulianos dispersos por las bibliotecas de Europa.

---

(11) Nos referimos principalmente a los hallazgos de Jorge Rubió, R. de Alós-Moner y Carmelo Ottaviano, que indicamos en el catálogo de las obras lulianas que forma parte del presente capítulo.

(12) *L'Ars compendiosa de R. Lulle avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle,* París, 1930 (véanse las págs. 31-95).

Durante los últimos cincuenta años ha avanzado extraordinariamente la bibliografía luliana gracias a los esfuerzos de Littré-Hauréau (13), Jerónimo Rosselló (14), M. Obrador y Bennassar (15), Salvador Galmés (16), W. Brambach (17), J. Marx (18), Golubovich (19), M. Bihl (20), O. Keicher (21), Pedro Blanco (22), J. H. Probst (23), J. Massó

(13) *Raymond Lulle* en "Histoire littéraire de la France", vol. XXIX, París, 1885. J. Rosselló, por mediación de M. Milá y Fontanals, aportó materiales para el trabajo de Littré, aunque su colaboración hubiese sido silenciada (Véase L. Nicolau d'Olwer: *Reparació tardana,* en "La Nostra Terra", Mallorca, agos.-sept.-oct., 1934.)

(14) *Biblioteca Luliana por Gerónimo Rosselló. Primera parte. Año 1861.* Inédita, premiada por la Biblioteca Nacional de Madrid, donde se conserva (ms. 13595). R. de Alós-Moner da una noticia de esta obra y un extracto del apéndice que contiene sobre manuscritos, en *Inventari de manuscrits lul.lians de Mallorca segons notes de Jeroni Rosselló* ("Miscel.lània Lul.liana", Barcelona, 1935, págs. 385-402). Del mismo Roselló: *Los textos originales de Ramón Lull* (en "Museo Balear", 2.ª época, vol. IV, 1887, páginas 654-663). Esto aparte de sus ediciones lulianas.

(15) *Ramon Lull en Venecia. Reseña de los códices e impresos lulianos existentes en la Biblioteca Veneciana de San Marcos* ("Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana", Palma, vol. VIII, 1900, págs. 301-324); *Viatge d'investigació a les Biblioteques de Munich y Milà* ("Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans", 1908, págs. 598-613); y la publicación póstuma: *Notes per a un catàleg d'alguns códexs lul.lians de les biblioteques de Palma de Mallorca* (en "Estudis Universitaris Catalans", XVII, 1932, págs. 166-183). Añádanse a esto sus ediciones lulianas.

(16) Director actual de la edición de las "Obres de Ramon Lull", de Mallorca. Véanse los importantes proemios e introducciones que con su firma figuran en dicha colección y en los volúmenes 14 y 34 de la colección "Els Nostres Clàssics" de Barcelona, y también en la edición del *Ars infusa de Ramon Lull* en "Estudis Universitaris Catalans", XVII, 1932, págs. 291-301.

(17) *Des Raimundus Lullus Leben und Werke in Bildern des XIV. Jahrhunderts,* Karlsruhe, 1893.

(18) *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel,* Trèves, 1905.

(19) *Raimondo Lullo* ("Biblioteca Bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano", Quaracchi, 1906).

(20) *Le B. Raymond Lulle (Etudes bibliographiques)*, en "Etudes franciscaines", XV, 1906, págs. 328-345.

(21) *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie,* lug. cit., Münster, 1909.

(22) *La Apología del Dr. Dimas de Miguel, y el Catálogo de las obras de Raimundo Lulio del Dr. Arias de Loyola. Manuscritos inéditos de la Real Biblioteca del Escorial* (en "La Ciudad de Dios", vol. LXXVII, 1908, págs. 326-333, 412-420 y 590-596; vol. LXXVIII, 1909, págs. 319-324); y *El Catálogo de las obras de Raimundo Lulio del doctor Arias de Loyola* (ibid., vol. LXXXI, 1910, págs. 60-64, 132-141 y 223-232). En el mismo vol. LXXXI, págs. 314-323, se publica anónimamente la *Memoria de los libros que han venido a noticia del Dr. Dimas del illuminado Doctor Raimundo Lulio sin otros muchos que sabe ay en Cataluña,* etc.

(23) *Caractère et origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle* cit. (véase el Apéndice documental, págs. 303-334); y *La Mystique de Ramon Lull et l'Art de Contemplació* (en "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", XIII, H. 2-3, Münster, 1914).

Torrents (24), P. Blanco Soto (25), K Haebler (26), José M. March (27), E. Longpré (28), C. Ottaviano (29), F. de B. Moll (30), J. Avinyó (31), B. M.ª Xiberta (32), E. Wohlhaupter (33), L. Kleiber (34), M. Sponer (35) y H. Wieruszowski (36). Este movimiento bibliográfico se refleja y es estimulado a la vez en el *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana,* que ve la luz en Palma de Mallorca desde 1885 (37), y en la extinguida *Revista Luliana* de Barcelona (octubre 1901-diciembre 1905). Pero el impulso más importante y disciplinado se debe al profesor

---

(24) *Bibliografia dels antics poetes catalans* ("Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans", 1913-1914, vol. V, págs. 3-276); *Repertori de l'antiga literatura catalana. Poesía,* vol. I, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1932, págs. 267-284.

(25) *Estudios de Bibliografía Luliana,* Madrid, 1916.

(26) *Bibliografía ibérica del siglo* XV, vols. I-II, Leipzig, 1903-1917; y *Ramon Lull und seine Schule,* Leipzig, 1921.

(27) *El P. Jaume Custurer i els seus catàlegs lul.lians* (en "Butlletí de la Biblioteca de Catalunya", vol. V, 1920, págs. 32-44).

(28) *Raymond Lulle* (en "Dictionnaire de théologie catholique" de Vacant-Mangenot, t. IX, París, 1926, véanse especialmente las cols. 1088-1112); *El llibre de Lull "De recuperatione Terre Sanctae"*, "Criterion", Barcelona, 1927, págs. 265-278; *Le Ms. 500 de Reims et le "De adventu Messiae" de R. Lull* (en "Miscel.lània Lul.liana", Barcelona, 1935, págs. 382-384).

(29) Obra citada en la nota 12. En "Rivista di Cultura" (Roma, 1929, fasc. 5-8) y en los "Estudis Universitaris Catalans", Barcelona, 1929, el mismo autor ha publicado diversas obras de Lull, a las cuales nos referiremos en nuestro catálogo. Véase, también: *Il perduto "Liber de potentia objecto et actu" di Lullo in un manoscritto romano* (en "Miscel.lània Lul.liana", Barcelona, 1935, págs. 97-108).

(30) *L'opuscle de Ramon Lull sobre el Pecat d'Adam.* Assaig d'edició crítica (en "Anuari de l'Oficina Románica de Lingüística i Literatura", vol. V, 1932; Barcelona, Biblioteca Balmes).

(31) *Catàleg de les Obres autèntiques del Beat Ramon Llull, en el seté centenari de la seva naixença* (en "Estudis Franciscans", Barcelona, 1933); y *Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull. Repertori bibliogràfic.* Barcelona, 1935.

(32) *Dos opuscles llatins inèdits de Ramon Lull [De maiori agentia Dei y De aequalitate potentiarum animae in beatitudine]*, en "Miscel.lània Lul.liana" cit., páginas 144-165.

(33) *Die "Ars brevis, quae est de inventione mediorum iuris civilis" des Ramon Lull* (en Miscel.lània Lul.liana", cit., págs. 36-55, y en "Estudis Franciscons", Barcelona, enero-junio de 1935, págs. 161-250. Esta segunda publicación contiene el texto).

(34) *Neuere Übersetzungen des "Buches vom Liebenden und vom Geliebten"*, en "Miscel.lània Lul.liana", cit,, págs. 199-205.

(35) *"Libre de Consolació d'Ermitá". Kritische Ausgabe,* en "Miscel.lània Lul.liana", cit., págs. 341-372.

(36) *Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la croisade [Petitio pro conversione infidelium. Petitio in concilio generali ad acquirendam terram sanctam. Liber de participatione christianorum et sarracenorum]*, en "Miscel-lània Lul.liana", cit., págs. 403-426.

(37) Desde 1906 se publica con el título: "Bolletí de la Societat Arqueològica Luliana".

Dr. A. Rubió y Lluch, quien desde su cátedra de los *Estudis Universitaris Catalans* "animó a sus discípulos a emprender, entre todos juntos, la completa y tan necesaria bibliografía de los códices e impresos lulianos esparcidos por las bibliotecas de Europa" (38). El venerable maestro puede ver hoy cómo en gran parte ha sido realizada aquella ingente empresa, gracias a sus discípulos: los profesores Jorge Rubió (39) y R. de Alós-Moner (40), E. Rogent-E. Durán y Reynals (41), Batista y Roca (42), P. Bohigas (43), José M.ª Millás Vallicrosa (44) y José Rius (45). Por su parte, el *Institut d'Estudis Catalans*, con ocasión del centenario de la muerte de R. Lull (46), promovió unos "Estudios de

---

(38) *Ramon Lull. Sumari d'unes lliçons en els "Estudis Universitaris Catalans"* (en la revista de este nombre, junio-diciembre de 1910). Hay edición aparte de Barcelona, 1911. El autor y estimado maestro, en la dedicatoria que puso en nuestro ejemplar, califica este opúsculo de "Baedeker luliano", denominación muy exacta, puesto que en 32 páginas orienta rápida y certeramente al lector en los arduos problemas de la bibliografía luliana.

(39) *Los códices lulianos de la Biblioteca de Innichen (Tirol)*, en "Revista de Filología Española", vol. IV, Madrid, 1917, págs. 303-340; *Ramon Lull*, en "Revista dels Llibres", Barcelona, 1926, págs. 83-110; *Notes sobre la transmissió manuscrita de l'opus lul.lià*, en "Franciscalia", Barcelona, 1928, págs. 335-348; *Interrogacions sobre una vella versió llatina del "Libre de Contemplació"*, en "Miscel.lània Lul.liana", cit., págs. 427-435; además de su citada edición del compendio luliano de la lógica de Algazel y otros estudios.

(40) *El manuscrito ottoboniano lat. 405. Contribución a la bibliografía luliana*, en la publicación "Escuela española de Arqueología e Historia en Roma", Madrid, 1914, vol. II, págs. 97-127; *Los catálogos lulianos. Contribución al estudio de la obra de Ramón Lull*, Barcelona, 1918; *Un nou manuscrit, fragmentari, de la "Doctrina pueril"*, en "Franciscalia", Barcelona, 1928, págs. 1-13; *Antics fons lul.lians a Paris*, en "La Paraula Cristiana", Barcelona, octubre de 1934; e *Inventari de manuscrits lul.lians de Mallorca, segons notes de Jeroni Rosselló*, citado en la nota 14.

(41) *Les edicions lulianes de la Biblioteca Universitaria de Barcelona*. Barcelona, 1913.

(42) *Catàlech de les obres lulianes d'Oxford*. Barcelona, 1916.

(43) Iniciador de los trabajos para la formación del "Repertorio de los manuscritos catalanes", bajo el patronato de D. Rafael Patxot. El repertorio está hoy incorporado a la sección de manuscritos de la Biblioteca de Cataluña. De las exploraciones practicadas en las grandes bibliotecas europeas se han publicado algunas memorias en la revista dels "Estudis Universitaris Catalans".

(44) *Els manuscrits lul.lians de la Biblioteca Capitular de Toledo*, en "Miscel.lània Lul-liana", cit., págs. 206-213.

(45) *L'"Ars Consilii" de Ramon Lull*, en "Miscel.lània Lul.liana", cit., págs. 257-298.

(46) También la Universidad de Barcelona organizó, con motivo de dicho centenario, una Exposición Bibliográfica Luliana (1915), cuyo catálogo fué publicado en el "Bulletí de la Biblioteca de Catalunya", vol. III, 1916, págs. 168-173. Véase asimismo: *Catálogo de la Exposición de Iconografía y Bibliografía del B. Ramón Lull*, organizada por la "Societat Arqueològica Luliana" de Palma de Mallorca, con ocasión del sexto centenario de su martirio (junio de 1915), en "Estudios Franciscanos", Barcelona, febrero de 1918-agosto de 1920.

Bibliografía luliana" que han culminado en el trabajo del Dr. Adam Gottron: *L'edició maguntina de Ramon Lull* (Barcelona 1915), que contiene un apéndice bibliográfico de los manuscritos lulianos de Maguncia (47), y sobre todo en la imponente *Bibliografia de les impressions lul-lianes* de Elías Rogent y E. Durán y Reynals (Barcelona, 1927).

Entrando ya en el contenido del catálogo, hay que tener presente que la producción luliana se desenvuelve entre 1272 y 1315, es decir, durante un período de cuarenta y tres años; que la época de producción de más valor, vista en conjunto, fué la comprendida entre 1272 y 1300, y que el último período de la vida de Lull (1300-1315) se caracteriza por una actividad intelectual frenética, hecho comprobado por los recientes descubrimientos bibliográficos (48).

La leyenda hizo subir hasta tres mil los escritos de R. Lull; pero la crítica ha rebajado extraordinariamente el número de la producción auténtica luliana. En 1308, según propia confesión, Lull había escrito más de 100 obras (49). En su testamento menciona una lista de obras (50). Los dos más antiguos catálogos—provenientes, al parecer, de Tomás le Myésier—son contemporáneos de Lull: uno de 1311 cita 121 obras; el otro, posterior (de 1314?), añade otras 30 obras. Pero aun reunidos estos dos catálogos resultan incompletos, y, desde luego, faltan los últimos escritos del polígrafo mallorquín. Muy deficientes son también los inventarios de las escuelas lulianas (Barcelona, 1488, etc.) y el catálogo de Ch. Bouvelles (1514). Alfonso de Proaza (Valencia, 1515) cita unas 280 obras; Juan Arce de Herrera, poco después, unas 300 obras; Lucas Wadding (1650), unas 343 obras; Nicolás Antonio (1696), unas 404 obras; Salzinger (Maguncia, 1721), unas 342 obras; el P. Pasqual (1778), 246 obras; Littré-Hauréau (París, 1885), analizan 313 obras, con un total de unas 200 auténticas. Recientemente, E. Longpré (1926) ha catalogado un número de obras que oscila entre 215 y 219; Ottavia-

---

(47) Son del mismo autor: *Die mainzer "Lullistenschule" im 18. Jahrhundert*, en "Anuari de la Societat Catalana de Filosofia", Barcelona, 1923, págs. 229-242; *El catàleg de la Biblioteca lul.liana del convent de Franciscans de Mallorca*, en "Bulletí de la Biblioteca de Catalunya", Barcelona, 1924, vol. VI, págs. 146-224; y *Neue Litteratur zu Ramon Lull*, en "Franziskanische Studien", vol. XI, Münster, 1921, págs. 218-221.

(48) Sobre el proceso y etapas de la actividad intelectual de Lull, consúltese el estudio citado de S. Galmés: *Dinamisme de Ramon Lull*, muy útil además para establecer, hasta donde sea posible, la cronología de las obras lulianas. J. Avinyó, en su *Repertori bibliogràfic*, citado en la nota 31, sigue el criterio cronológico-biográfico.

(49) Refiriéndose a las nuevamente compiladas, de las cuales menciona algunas, dice: "... sunt in summa centum octuaginta duo. Item est ibi liber de sex sillogismis..." (Véase, Francisco Bofarull y Sans: *El testamento de Ramon Lull*, lug. cit., pág. 454).

(50) Cfr. A. Rubió y Lluch, obra citada, pág. 9.

no (1930), 231 obras; y J. Avinyó (1935), 239 obras. Hay que advertir que dentro de este crecido número se comprenden obras de las más vastas proporciones al lado de escritos breves y aun las composiciones rimadas.

Definitivamente, hay que excluir por apócrifas todas las obras de carácter alquimista o que se relacionan con la alquimia, aunque figuren en el catálogo de Salzinger con especial predilección y en el del P. Pasqual con algunas reservas, y modernamente haya publicado como auténtica alguna de ellas un lulista tan experto como J. Rosselló (51). Lull condenó terminantemente la alquimia (52). Una crítica concienzuda y documentada que se inicia, en el siglo XVIII, con la polémica de los jesuítas PP. Sollier y Custurer con Salzinger y su grupo (53), es continuada, en el siglo XIX, por Weyler y Laviña (54) y culmina en la monografía especial que D. José Ramón de Luanco, eminente profesor de Química y erudito, dedicó a este asunto (55), ha liquidado definitivamente la leyenda del Lull alquimista. Littré-Hauréau, abundando en la misma opinión y aun reforzándola con nuevos argumentos, incluyen en su catálogo al solo efecto de tacharlas como apócrifas, las obras alquimistas (56), y en el mismo sentido se pronuncia Lynn Thorndike en su celebrada "Historia de la Magia" (57).

4. Punto interesante es el relativo a la clasificación de las obras lulianas, la cual puede responder a diversos criterios. Aparte de la obligada división de las obras lulianas en prosa y en verso, podría establecerse la clasificación siguiente por razón de la lengua en que fueron escritos o han sido conservados los textos lulianos: *a*) Obras escritas originariamente en arábigo o vertidas después a este idioma. *b*) Obras escritas en catalán y que sólo conocemos en esta lengua. *c*) Obras de las cuales se conserva el texto en vulgar y el texto latino. *d*) Obras de las cuales sólo se conserva el texto latino. El Dr. A. Rubió y Lluch, en 1910, presentó

---

(51) Respecto a los catálogos de Salzinger y el P. Pasqual, véanse las notas 9 y 10 de este capítulo; y, en cuanto a J. Rosselló, hay que decir que en las *Obras rimadas de Ramón Lull* (Mallorca, 1859) incluye la composición apócrifa *Art de la Alquimia* (página 307).

(52) Trataremos este punto en el capítulo sobre la Metafísica y la Cosmología lulianas.

(53) Véase A. Gottron: *L'edició maguntina de Ramon Lull*, cit., en el apéndice, las cartas 13, 14, 17, 18, 23 y 27 (págs. 55, 61, 65, 67, 69 y 74).

(54) *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo*, Palma de Mallorca, 1866, págs. 361-406.

(55) *Ramón Lull considerado como alquimista*. Barcelona, 1870.

(56) Obra citada, págs. 271-292 y 370-386.

(57) *A History of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era*. Nueva York, 1923, cap. LXIX, pág. 868.

catalogados por vez primera los escritos de R. Lull en catalán (58). En nuestro catálogo, por las razones antes expuestas, daremos preferencia al texto catalán, pero indicando a la vez el texto latino, si lo hubiese, o sólo el texto latino, cuando faltase el texto catalán, así como si la obra fué escrita en arábigo o vertida a este idioma, aunque, desgraciadamente, se hayan perdido los textos lulianos en árabe.

Otro criterio de clasificación ha sido el carácter o el fondo de las obras lulianas, y es interesante advertir que cada una de las diversas clasificaciones intentadas refleja el estado o las tendencias de los estudios lulianos en la época respectiva. Así, la clasificación del P. Pasqual (1778), de carácter preferentemente teológico (59), es un eco de las disputas sobre la ortodoxia de Lull; la de Weyler y Laviña (1866) se preocupa especialmente de los aspectos científicos del *opus* luliano (60), de conformidad con el espíritu del siglo XIX, aspectos que la crítica ha disipado o relegado a segundo término; la del Dr. S. Bové (1908) responde a la tentativa de restaurar el lulismo como sistema filosófico actual (61); la del Dr. A. Rubió y Lluch (1910) concuerda con la nueva fase histórico-crítica de los estudios lulianos y realza, con preferencia, los aspectos poético-literarios de Lull, proclamado "patriarca de la poesía catalana" (62). Esta tendencia a exaltar en el Doctor Iluminado los méritos del poeta para rebajar, cuando no olvidar, al filósofo y al teólogo, aparece superficialmente iniciada en 1840 por E. J. Delescluze (63), es proseguida con crítica documentada por A. Helfferich en 1858 (64) y divulgada por J. M. Guardia en 1862 (65) y especialmente por Littré-Hauréau en 1885 (66). El P. Longpré presenta una clasificación (67) que sigue en parte la del Dr. Rubió y Lluch, y en parte la completa con otros capítulos acordes con los nuevos esquemas de la historia de la filosofía medieval.

5. Nosotros adoptamos la clasificación de Longpré, con una ordenación diferente—que nos parece más lógica—de sus capítulos; y es la que

(58) Obra citada, págs. 6 y 31-32.

(59) *Vindiciae Lullianae*, t. I, cap. 32, págs. 369 y sgts.

(60) Obra citada, toda la parte II, págs. 36 y sgts.

(61) *El sistema científico luliano*, Barcelona, 1908, cap. XLVI, págs. 369-382.

(62) Obra citada, págs. 15 y 18.

(63) *Raymond Lulle*, en "Revue des Deux Mondes", París, 15 noviembre de 1840, págs. 519-542.

(64) *Raymond Lull und die Anfänge der catalanischen Litteratur*, Berlín, 1858.

(65) *Littérature catalane*: *Le Docteur illuminé*, en "Revue Germanique et Française", vol. XIX, París, 1862, págs. 200-225.

(66) *Histoire Littéraire de la France*, vol. XXIX, págs. 3 y 67.

(67) *Raymond Lulle* (en el lug. cit.), cols. 1090-1112.

figura como índice parcial de materias en el § II de este capítulo. Cabe subdividir todavía el grupo tercero sobre las obras filosóficas, que es el que más de cerca nos atañe, en razón a la diversidad de materias tratadas por Lull, conforme se indica en la nota 80. Todo ello a reserva de que, al exponer las diversas partes del *opus* filosófico luliano, serán indicadas las fuentes propias de cada materia.

Apresurémonos a advertir que la clasificación propuesta, basada en la diversidad de aspectos de la obra luliana, no debe ser tomada literalmente. Así, tienen también carácter enciclopédico obras como el *Blanquerna* y el *Libre de Meravelles,* que incluímos en el grupo IX referente a las obras literarias; el *Libre de Contemplació en Dèu,* que es catalogado como la primera de las obras enciclopédicas, es a la vez la obra capital de la mística luliana, aunque no figure entre las obras místicas del grupo VI; en fin, si bien el grupo III comprende especialmente las obras filosóficas, es preciso advertir que—contrariamente a cierto criterio sustentado (68)—la interna unidad y el total desarrollo del pensamiento filosófico de Lull deben ser investigados en toda la producción luliana, sin excluir las obras poéticas y literarias. Hemos comprobado que el fondo caballeresco da tono y carácter a las doctrinas lulianas (69); y en los capítulos que dedicaremos a la exposición de la filosofía luliana, habremos de acudir frecuentemente a las fuentes literarias y poéticas. No hay que olvidar tampoco que el Doctor Iluminado se sirvió de la plástica literaria y especialmente de la rima como recurso pedagógico, a fin de hacer asequibles al vulgo las ideas filosóficas más abstrusas. De R. Lull puede afirmarse que su pensamiento filosófico está entero en todas sus obras, pero también en cada una de ellas.

Animados por el propósito de ofrecer un instrumento de trabajo, en el catálogo que presentamos a continuación damos una breve idea del asunto y valor de las obras principales, con miras al interés filosófico, prescindiendo de otros detalles de erudición que se hallarán preferentemente en los catálogos modernos de Littré-Hauréau, Longpré, Ottaviano y Avinyó, en el *Sumario* de las lecciones del Dr. A. Rubió y Lluch, en los estudios de R. de Alós-Moner sobre el *Manuscrito ottoboniano latino 405* y sobre *Los catálogos lulianos,* y en el de Jorge Ru-

---

(68) "La edición de los *Textos originales catalanes,* labor meritísima en el campo de la lengua y literatura de Cataluña, hace un mal grandísimo al Beato Lulio, *filósofo* y *teólogo*" (Salvador Bové, obra cit., cap. L, pág. 460). Participa de la misma opinión su discípulo, Juan Avinyó (*Moderna visió del Lul.lisme,* Barcelona, 1929, cap. XVII, pág. 100).

(69) Véase el capítulo anterior, § II, núms. 9-10.

bió sobre *Los códices lulianos de Innichen.* Cuando se trate de obras inéditas, haremos una referencia expresa a los mencionados catálogos y demás trabajos que resumen la situación actual de los manuscritos lulianos y contienen otras indicaciones útiles. Dentro de cada grupo de la clasificación adoptada las obras serán presentadas cronológicamente, y anotaremos las obras lulianas recientemente descubiertas. En fin, gracias a la *Bibliografia* de los señores Rogent y Durán, prologada, revisada y hecha manejable por R. de Alós-Moner, podremos dar las ediciones de cada obra impresa catalogada. Y, como quiera que dicha *Bibliografia* sólo alcanza hasta el año 1868, la completaremos, en cada caso, con las ediciones modernas de Mallorca y con las demás ediciones paralelas o recientes.

6. Para mejor orientar al lector y de paso evitar repeticiones, damos noticia a continuación de las siguientes ediciones de colecciones de obras —auténticas o atribuídas— de R. Lull, ediciones a las cuales nos referiremos principalmente en nuestro catálogo.

De alchimia opuscula (Nurenberg, 1546).

Libelli aliquot chemici (Basilea, 1572 y 1600).

Opera ea quae ad... artem universalem... pertinent (Estrasburgo, 1598, 1609, 1617 y 1651).

Le fondement de l'artifice universel (París, 1632).

Opera (Maguncia, 1721-1742). Publicados solamente ocho volúmenes, a saber: I (1721), II y III (1722), IV y V (1729), VI (1737), IX (1740) y X (1742).

Opera parva. Publicados solamente tres volúmenes de los cinco que la edición había de comprender (Mallorca, 1744, 1745 y 1746).

Opera medica (Mallorca, 1752).

Las ediciones siguientes están dedicadas a los textos catalanes:

Obras rimadas, ed. J. Rosselló (Mallorca, 1859).

Obras de Ramón Lull, ed. J. Rosselló (Mallorca). Comprende 3 vols.: el I y el II (1901) y el III (1903).

Obres de Ramon Lull (Mallorca, en curso de publicación), a cargo primero de la Comisión Editora Luliana y, desde 1923, de D. Salvador Galmés, bajo el patronato de la Diputación Provincial de Baleares y del *Institut d'Estudis Catalans* (70). Vols. publicados: I y II (1906), III (1909), IV (1910), V y VI (1911), VII (1913), VIII y IX (1914), X

(70) Acerca de la historia de esta edición, véase S. Galmés: *L'edició de les obres originals del Mestre* (en "La Nostra Terra", ag.-sept.-oct. de 1935).

(1915), XI (1917), XII (1923), XIII (1926), XIV (1928), XV (1930), XVI (1932), XVII (1933) y XVIII (1935).

Els Nostres Clàssics (Barcelona, en curso de publicación). Comprenden obras lulianas los siguientes volúmenes: n.° 3 (1925), n.° 14 (1927), n.° 34 (1931), n.° 38 (1932), n.° 42 (1933), núms. 46-47 (1934) y números 50-51 (1935).

Omitimos, para no alargar más el presente capítulo, presentar la bibliografía—copiosísima y abrumadora, pero de muy desigual calidad—referente al *opus* luliano visto en conjunto y en sus diversas partes, y a la historia del lulismo. La iremos indicando, seleccionada, en cada uno de los capítulos de la exposición. Por lo demás, el lector hallará una guía segura en la antes citada *Bibliografía* de los señores Rogent y Durán, que, como dijimos, llega sólo hasta el año 1868. D. Ramón de Alós-Moner, que dirigió la publicación de esta obra y tiene preparados todos los materiales para continuarla hasta nuestros días, ha anticipado una visión panorámica de la literatura luliana contemporánea en su reciente artículo *Lullistische Literatur der Gegenwart,* inserto en la revista "Wissenschaft und Weisheit" (n.° de octubre de 1935, págs. 288-310).

II

Catálogo sistemático de las obras lulianas con indicaciones filosóficas y bibliográficas.

I. Obras enciclopédicas.—II. Obras científicas.—III. Obras filosóficas.—IV. Obras teológicas y apologéticas.—V. Obras antiaverroístas.—VI. Obras místicas.—VII. Obras pedagógicas.—VIII. Obras sobre la Cruzada y las misiones.—IX. Obras literarias (de fondo social).—X. Obras rimadas.—XI. Obras perdidas.—XII. Obras apócrifas y atribuídas.

I. Obras enciclopédicas.

1. Libre de Contemplació en Dèu (Liber contemplationis). Mallorca, hacia 1272 (71). Es el *Contemplador Major* de los antiguos lulistas y el *Magnus Liber Contemplationis in Deum* de la edición maguntina. Escrita originariamente en árabe y traducida luego por el mismo Lull al catalán. Es, indudablemente, una de las primeras obras escritas por el filósofo mallorquín.

Obra de vastísima extensión. Torras y Bages, ya en 1892, la calificó de "obra maestra" de Lull, añadiendo que ella venía a ser para la literatura catalana lo que la *Divina Comedia* había sido para la literatura italiana (72). Longpré, confirmando otro juicio de Torras y Bages, dice que "después de las *Confesiones* de San Agustín no existe en la literatura cristiana ninguna obra tan patética y desbordante de lirismo" (73). Además de ser la obra capital de la mística luliana, cons-

---

(71) Respecto a la prioridad cronológica y fecha probable del *Libre de Contemplació en Dèu,* véanse las notas de M. Obrador y Bennassar al vol. I de la citada obra (Mallorca, 1906), págs. 368-374, y también S. Galmés: *Dinamisme de Ramon Lull,* pág. 11.

(72) *La Tradició Catalana,* edición definitiva, Barcelona, Biblioteca Balmes, 1935; lib. II, cap. II, art. IV, págs. 314-316.

(73) *Raymond Lulle,* lug. cit., col. 1090.

tituye un excelente punto de partida para comprender el desarrollo total de su pensamiento filosófico, pues con razón se ha dicho de ella que es "simiente y sinopsis de toda la producción luliana" (74).

Ediciones:

Texto catalán: Mallorca, 1906-1914, 7 vols.

Texto latino: París, 1505, por Lefèvre d'Étaples, fragmentaria; Maguncia, 1740-42; Mallorca, 1746-49; Mallorca, 1749.

2. **Arbre de Sciencia (Arbor Scientiae).** Roma, 1296.

Una de las obras más características de Lull, la cual, además demostrar el pensamiento filosófico luliano en el momento de su madurez, contiene una enciclopedia de las ciencias, construída según la idea rectora de las diversas partes simbólicas del árbol.

Ediciones:

Texto catalán: Mallorca, 1917-1926, 3 vols.

Texto latino: Barcelona, 1482; Barcelona, 1505; Lyón, 1515; Lyón, 1605; Lyón, 1635; Lyón, 1637; fragmentaria (*Arbor Imperialis,* séptima parte del *Arbor Scientiae*), Mallorca, 1745.

Versiones castellanas: Bruselas, 1663 y 1664; fragmentaria, Madrid, 1873, "Biblioteca de Autores Españoles", t. 65, págs. 103-139; Madrid, 1932, con el título genérico de "Filosofía Moral", reproducción de la anterior; por F. Sureda Blanes, Madrid, 1933 (con fragmentos de los *Proverbios*) en "Nueva Biblioteca Filosófica", vol. 66.

3. **Començaments de Filosofia.** Mallorca, 1.300. Inédita. De esta obra (que no hay que confundir con el *Liber principiorum philosophiae* de la edición maguntina) se conserva una versión latina, bajo el título de *Principia philosophiae complexa*, en París. Hay texto catalán en Milán y en Munich.

Esta obra es una síntesis de los primeros principios filosóficos y de las conclusiones que de ellos derivan necesariamente, aplicables a diversas cuestiones. Lull procede según los círculos de la geometría. Los cien primeros principios tienen por objeto el ser en tanto que ser; los del segundo círculo, más numerosos, se refieren a los seres particulares. Esta compilación considerable de axiomas metafísicos con sus deducciones es un esbozo de enciclopedia muy curiosa.

---

(74) M. Obrador y Bennassar, proemio al *Libre de Contemplació en Dèu,* vol. I, Mallorca, 1906.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 130; A. Rubió y Lluch, pág. 22; Longpré, núm. 3; Ottaviano, núm. 79; Avinyó, núm. 81.

II. Obras científicas (75).

4. Liber principiorum medicinae. Mallorca, 1274? (76).

Edición. Texto latino: Maguncia, 1721.

Rogent-Durán (*Bibliog. de les impres. lul.*, pág. 279) se inclinan a identificar esta obra con los *Començaments de Medicina* (inédita), de la cual hay manuscritos en Milán y en Palma de Mallorca. (Véase: Avinyó, número 9).

5. Ars compendiosa medicinae. Montpellier, 1284? (77).

Edición. Texto latino: Mallorca, 1752 (78).

6. Libre de leugeria e de ponderositat dels elements (Liber de levitate et ponderositate elementorum). Nápoles, 1294. Escrito a instancia de los médicos de Nápoles.

Edición. Texto latino: Mallorca, 1752.

7. Tractat d'astronomia (Tractatus novus de astronomia). París, octubre de 1297. Inédito.

Texto catalán en Munich y en el Museo Británico. Mss. latinos en París, Munich y Milán.

Aplicación de los principios del Arte general a la astronomía. R. Lull declara haber compuesto este tratado para alejar a los reyes y a los poderosos de las creencias astrológicas. Littré-Hauréau, núm. 169, A. Rubió y Lluch, pág. 27, Longpré, núm. 4 y Ottaviano, núm. 65, toman al pie de la letra esta declaración; pero Lynn Thorndike (79), después de haber estudiado a fondo el manuscrito de París, concluye que Lull se halla todavía dentro de la astrología judiciaria.

---

(75) Este grupo segundo puede subdividirse así: a) Geometría, núm. 8; b) Física, números 9, 10 y 12; c) Astronomía, núm. 7; y d) Medicina, núms. 4, 5, 6 y 11.

(76) Sobre la cronología de esta obra, véase S. Galmés: *Dinamisme de Ramon Lull*, cit., pág. 12.

(77) Sobre la cronología de esta obra, véase S. Galmés, ibid., pág. 26.

(78) Avinyó (núm. 29) menciona, sin dar detalles, otra edición de Mallorca de 1755, que no aparece descrita en la *Bibliografia* de Rogent-Duran.

(79) *A History of magic*, etc., cit., cap. LXIX, págs. 868 y 869.

8. Libre de nova geometria (Liber de nova et compendiosa geometria). París, julio de 1299. Inédito. Texto catalán en Palma de Mallorca. Mss. latinos en Munich y en Milán.

Aplicación del Arte general luliana a la geometría.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 170; A. Rubió y Lluch, pág. 27; Longpré, núm. 5; Ottaviano, núm. 75; Avinyó, núm. 71.

9. Libre de natura (Liber de natura). Famagusta (Isla de Chipre), diciembre de 1301. Texto catalán, inédito, en Palma de Mallorca.

Estudio, más bien filosófico que físico, de la naturaleza con arreglo a los principios del Arte general luliana.

Edición. Texto latino: Mallorca, 1744.

10. Liber de lumine. Montpellier, noviembre de 1303.

Estudia los atributos metafísicos más que las propiedades físicas de la luz, y su simbolismo.

Edición: Mallorca, 1752.

11. Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis. Montpellier, diciembre de 1303.

Tratado de física en sus relaciones con la medicina.

Edición: Mallorca, 1752.

12. Liber novus physicorum, compendiosus. París, febrero de 1309.

Ediciones: Barcelona, 1512; Mallorca, 1745.

III. Obras filosóficas (80).

13. Art abreujada d'atrobar veritat (Ars compendiosa inveniendi veritatem seu Ars magna et maior). Mallorca, 1271? (81). Hay texto catalán, inédito, en Munich (82).

---

(80) Las obras de este tercer grupo son susceptibles de las siguientes subdivisiones: *a*) Arte general, núms. 13, 14, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 29, 30, 32, 34, 43, 49, 53, 54 y 57. *b*) Lógica, núms. 44, 45, 46, 48, 51, 55, 56, 60, 62, 63, 65, 66 y 67. *c*) Metafísica, núms. 15, 35, 58, 59, 61, 69 y 70. *d*) Cosmología, núms. 18 y 64. *e*) Psicología, números 31, 33, 37, 40, 42 y 52. *f*) Etica, núms. 41 y 68. *g*) Derecho, núms. 16, 25, 39, 47 y 50. *h*) Cuestiones disputadas, núms. 28 y 36.

(81) Sobre la cronología de esta obra, véase S. Galmés, obra cit., pág. 11.

(82) Según el Dr. A. Rubió y Lluch, obra cit., pág. 20.

Obra capital, aunque no haya sido de las más divulgadas, puesto que constituye el primer modelo, harto complicado y difícil, del Arte general luliana. Es el punto de partida para conocer la evolución del Arte general en su doble proceso de reducción y de perfeccionamiento lógico. Nosotros, para distinguir esta obra del *Ars magna, generalis et ultima* (1308), que cierra dicho proceso, la denominaremos también *Ars magna* primitiva. Es un artificio lógico, pero de base y trascendencia metafísicas, cuyo objeto es reducir los conocimientos humanos a un corto número de principios y, consiguientemente, expresar todas las relaciones posibles entre las ideas mediante combinaciones figuradas. De esta obra troncal el autor hace derivar las diversas Artes particulares.

Edición. Texto latino: Maguncia, 1721.

14. Ars universalis seu Lectura artis compendiosae inveniendi veritatem. Mallorca, 1271? (83). Desconocido el texto catalán.

Es un comentario de la obra anterior con el objeto de hacer más comprensible su lectura.

Edición. Texto latino: Maguncia, 1721.

15. Començaments de Filosofia (Liber principiorum philosophiae). Mallorca, 1274? (84).

Esta obra, juntamente con los *Començaments de Medicina* (núm. 4), los *Començaments de Dret* (núm. 16) y los *Començaments de Teologia* (número 72), aparecidas al mismo tiempo, son ramas de l'*Art abreujada d'atrobar veritat.*

Edición. Texto latino: Maguncia, 1721.

16. Començaments de Dret (Liber principiorum iuris). Mallorca, 1274?

Edición. Texto latino: Maguncia, 1721.

17. Art demostrativa (Ars demonstrativa). Montpellier, hacia 1274 (85).

---

(83) Sobre la cronología de esta obra, véase S. Galmés, obra cit., pág. 11.

(84) Sobre la cronología de esta obra, véase S. Galmés, obra cit., pág. 12. No hay que confundir estos *Començaments de Filosofia* de la primera época, de la cual sólo se conoce el texto latino, con otros *Començaments de Filosofia* de 1300 (núm. 3).

(85) Sobre la cronología de esta obra, véase S. Galmés, proemio a la edición catalana del *Art demostrativa* (Mallorca, 1932).

Esta obra, según se lee en el prólogo, sigue la regla de l'*Art abreujada d'atrobar veritat* (núm. 13); pero ella es, a su vez, una obra troncal de la cual derivan, constituyendo un nuevo ciclo dentro del proceso del Arte general luliana, las obras núms. 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28 y 233.

Ediciones:

Texto catalán: Mallorca, 1932.

Texto latino: Maguncia, 1722.

18. Libre de Chaos (Liber Chaos). Montpellier, 1275? (86).

Es un tratado de cosmología.

Edición. Texto latino: Maguncia, 1722.

19. Introductoria artis demonstrativae. Mallorca, 1277? (87).

Edición: Maguncia, 1722.

20. Lectura super figuras artis demonstrativae. Mallorca, 1277? (88).

Edición: Maguncia, 1722.

21. Coment maior (Compendium seu commentum artis demonstrativae). Mallorca, 1277? (89).

Esta obra es, probablemente, el *Coment major* de los antiguos catálogos lulianos. Contiene la exposición de la teoría del ascenso y el descenso del entendimiento.

Ediciones. Texto latino: una de 1721, sin nombre de lugar ? (Rogent-Durán, *Bibliogr.*, núm. 301, pág. 264, dudan de su existencia); Maguncia, 1722.

22. Ars inveniendi particularia in universalibus. Mallorca, 1277? (90).

En el prólogo se dice que esta obra es "quasi ramunculus extractus ab *Arte demonstrativa*".

Edición: Maguncia, 1722.

---

(86) Sobre la cronología de esta obra, véase S. Galmés: ***Dinamisme 'e Ramon Lull***, cit., pág. 12.

(87) Sobre la cronología de esta obra, véase S. Galmés, ibid., pág. 13.

(88) Sobre la cronología de esta obra, véase S. Galmés, ibid.

(89) Sobre la cronología de esta obra, véase S. Galmés, ibid.

(90) Sobre la cronología de esta obra, véase S. Galmés, ibid.

23. Liber propositionum secundum artem demonstrativam. Mallorca, 1277? (91).
Edición: Maguncia, 1722.

24. Liber exponens figuram elementalem artis demonstrativae o **Liber de gradatione elementorum,** y también **Liber de figura elementali.** Mallorca, 1277? (92).
Edición: Maguncia, 1729.

25. Ars iuris. Montpellier, 1283? (93).
Aplicación de los principios del *Art demostrativa* a la ciencia del derecho.
Ediciones: Roma, 1516; Mallorca, 1745.

26. Art inventiva (Ars inventiva veritatis seu Ars intellectiva veri). Montpellier, 1289. El texto catalán originario se ha perdido. Fué traducida al árabe por el mismo Lull, en Génova, en 1291.

Esta *Art inventiva,* juntamente con el *Art amativa* (núm. 201) y el *Art memorativa* que Lull no llegó a escribir, respondían al plan de actualizar u *objetar,* mediante las reglas del Arte, las tres potencias del alma, haciéndolas aptas para la vida contemplativa. De dichas tres Artes derivan respectivamente tres *Arboles,* a saber: el *Arbre de Sciencia* (número 2), el de *Amar* (*Arbre de Filosofia d'Amor,* núm. 207) y el de *Membrança,* sólo esbozado en el *Arbre de Filosofia, desiderat* (número 202).

Lull expone en esta obra su doctrina de los "puntos transcendentes".
Ediciones. Texto latino: Valencia, 1515; Maguncia, 1729.

27. Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles. Montpellier, 1289 (94).
En este escrito Lull condena la alquimia.
Edición: Maguncia, 1729.

28. Liber de quaestionibus per quem modus artis demonstrativae patefit. Posterior a 1274, y dentro del ciclo del *Art demostrativa.*

---

(91) Sobre la cronología de esta obra, véase S. Galmés, ibid.
(92) Sobre la cronología de esta obra, véase S. Galmés, ibid.
(93) Pasqual señala esta fecha, teniendo en cuenta que en esta obra se sigue el modo del *Art demostrativa,* que es alegada en la parte I (*Vindiciae Lullianae,* t. I, capítulo XVII, ss VII, pág. 163, y cap. XXXII, pág. 370).
(94) Sobre la cronología de esta obra, véase S. Galmés, ibid., pág. 29.

Figura con el nombre de R. Lull en el ms. lat. 16114 de la Biblioteca Nacional de París.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 138; Longpré, núm. 49; Ottaviano, número 216; Avinyó, núm. 26.

29. Taula general (Tabula generalis ad omnes scientias applicabilis). Comenzada en el puerto de Túnez a mediados de septiembre de 1293 y terminada en Nápoles en 13 de enero siguiente. Es la primera obra luliana que contiene el lugar y la fecha cierta de composición. Explica y complementa el *Art inventiva* y el *Art amativa;* pero de ella, a su vez, derivan o son aplicación las obras núms. 28, 30, 32, 34 y 43.

Ediciones:

Texto catalán: Mallorca, 1932.

Texto latino: Valencia, 1515; Maguncia, 1729.

30. Lectura compendiosa tabulae generalis. Nápoles, 1293.

Es una exposición y comentario de la *Taula general* con el objeto de hacerla más comprensible a los escolares de Nápoles.

Edición: Maguncia, 1729.

31. Lo VIen seyn lo qual appelam Afatus (Liber de Affatu seu de sexto sensu). Nápoles, 18 de abril de 1294. Texto catalán en Munich.

El sexto sentido, común al hombre y a los animales, es la expresión vocal.

Edición: J. H. Probst ha publicado extractos del ms. catalán de Munich (*Caractère et origine des idées du Bienhereux Raymond Lull,* Toulouse, 1912, apénd., págs. 332-334).

32. Art de fer e solre questions (Lectura super artem inventivam et tabulam generalem). Roma, 1295 (95). Escrita originariamente en catalán, Lull manifiesta en el prólogo su deseo de que sea traducida al latín. Texto catalán en Munich.

Obra muy voluminosa, en la cual el autor anuncia mil cuestiones, y que significa un nuevo intento para hacer más asequible el *Art inventiva* y la *Taula general,* especialmente en sus aplicaciones a la teología.

Ediciones. Texto latino: Valencia, 1515; Maguncia, 1729.

---

(95) Sobre la cronología de esta obra, véase S. Galmés, ibid., pág. 35.

33. Novell libre de ànima racional (Liber de anima rationali). Roma, junio de 1296. Texto catalán en Munich.

Tratado de psicología según las reglas de la *Taula general.*

Ediciones:

Texto catalán: Fragmentos del ms. catalán de Munich en J. H. Probst (obra citada, apéndice, págs. 326-329).

Texto latino: Alcalá, 1519; Maguncia, 1737.

34. Brevis practica tabulae generalis o **Ars compendiosa**. París, enero de 1298 (1299 del cómputo actual).

No hay que confundir esta obra con la de núm. 43, la cual fué publicada, erróneamente, con el primer título en el tomo V de la edición maguntina (96).

Esta obra y la que citaremos en el núm. 43 fueron incorporadas al *Ars generalis ultima* (núm. 54).

Edición: Publicada por el Dr. Carmelo Ottaviano, con el título de *Ars compendiosa,* sobre un manuscrito de la Ambrosiana de Milán. (Es el vol. XII de los "Études de Philosophie médiévale", dirigidos por E. Gilson. París, 1930.)

35. Libre de quadratura e triangulatura de cercle, denominado también **Començaments de teologia (Liber de quadratura et triangulatura circuli).** París, junio de 1299. Inédito. Texto catalán en Madrid y en Munich.

No obstante su título, es un libro de metafísica aplicada a la teología, con tecnicismo y procedimientos de la geometría.

---

(96) Sobre este punto véanse A. R. Pasqual: *Vindiciae Lullianae,* t. I, cap. XXIII, ss. IX, pág. 228; Littré-Hauréau, obra cit., núms. 36 y 134, págs. 188-190 y 294-295; y S. Galmés, obra cit., pág. 37. La *Brevis practica tabulae generalis,* editada por Ottaviano con el título de *Ars compendiosa,* era conocida por el manuscrito 6443 C. de la Biblioteca Nacional de París, que citan Littré-Hauréau, y, todavía con datos más precisos, por dos manuscritos del convento de San Francisco de Mallorca, descritos por Pasqual, cuyo *incipit* dice: "Deus in virtute tua incipit Brevis practica tabulae generalis", e inmediatamente: "Alphabetum tabulae est hoc", y termina: "Cum quo imaginari movet sentire" (Aparte de la coincidencia en cuanto a la fecha, el segundo *incipit* y el final concuerdan con el texto editado por Ottaviano). De todo ello resulta: 1.º Que el *Ars compendiosa* editada por Ottaviano es la *Brevis practica tabulae generalis.* 2.º Que dicha obra, aunque inédita, era ya conocida. 3.º Que en la tabla cronológica de Ottaviano hay que eliminar la obra núm. 73, *Brevis practica Tabulae generalis,* la cual, en cuanto al título, se identifica con la núm. 34 de nuestro catálogo y, en cuanto al contenido (denunciado por el *incipit*), con la que describimos en el núm. 43.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 160; A. Rubió y Lluch, pág. 24; Longpré, núm. 20; Ottaviano, núm. 71; y Avinyó, núm. 73.

36. Quaestiones attrebatenses o **Liber de quaestionibus quas quaesivit magister Thomas Limiesiers de Attrebato.** París, julio de 1299.

Compilación de 50 cuestiones resueltas por Lull, con arreglo a su Arte, a instancia de Tomás le Myésier, canónigo de Arrás.

Ediciones: Lyón, 1491; Venecia, 1507; Mallorca, 1746.

37. Libre de home (Liber de homine). Mallorca, noviembre de 1300. Texto catalán en Munich y en Londres.

Estudia al hombre en su vida y su muerte, en el doble aspecto corporal y espiritual. Libro de observación, apartado de la forma silogística.

Edición. Texto latino: Maguncia, 1737.

38. Rethorica nova. Obra escrita originariamente en catalán, en Chipre, septiembre de 1301, traducida al latín en Génova en 1303. El texto catalán se ha perdido. Del texto latino, también inédito, hay varios códices.

Se ha confundido esta obra con la *Rethorica isagoge,* atribuída a Lull, de la cual se han hecho varias ediciones. (Véase, más adelante, en las "Obras apócrifas o atribuídas", el núm. 26). Incurren en esta confusión Littré-Hauréau, núm. 74, y Ottaviano, núm. 89.

Es un curioso tratado del arte de persuadir, con interesantes atisbos acerca de la lógica del lenguaje.

39. Ars iuris naturalis, o también **Ars de iure.** Montpellier, enero de 1303 (97). Inédito.

Véanse: R. de Alós-Moner, *Los catálogos lulianos,* pág. 10; Longpré, núm. 32; Ottaviano, núm. 94; Avinyó, núm. 100.

Trata del derecho natural en general y de los derechos especiales, ya naturales, ya escritos.

40. Liber de intellectu. Montpellier, enero de 1303. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 140; Longpré, núm. 27; Ottaviano, número 95; Avinyó, núm. 103.

---

(97) Sobre el lugar y fecha de esta obra, véase Pasqual: *Vindiciae Lullianae,* t. I, cap. XXIV, ss. XVI, pág. 242.

Esta obra y las dos siguientes forman una pequeña trilogía de las potencias del alma y son compendios, respectivamente, del *Art inventiva* (número 26), del *Art amativa* (núm. 201) y del *Art memorativa* que no llegó a ser escrita.

41. Liber de voluntate. Montpellier, enero de 1303. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 141; Longpré, núm. 28; Ottaviano, número 96; Avinyó, núm. 104.

42. Liber de memoria. Montpellier, febrero de 1303. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 142; Longpré, núm. 29; Ottaviano, número 97; Avinyó, núm. 105.

43. Lectura artis quae brevis practica tabulae generalis intitulata est. Génova, febrero de 1303.

Véanse las observaciones hechas a propósito de la obra núm. 34.

Edición: Maguncia, 1729.

44. Liber de significatione. Montpellier, febrero de 1303 (98). Inédito. Trata de la significación natural y de sus varias especies.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 228; Longpré, núm. 31; Ottaviano, número 101; Avinyó, núm. 102.

45. Logica nova (Liber de nova logica). Génova, mayo de 1303. Escrito originariamente en catalán, fué después traducido al latín en Montpellier en julio de 1304. Texto catalán en Munich y en Halle.

La novedad de esta lógica consiste en ser realista o, como se dice en el prólogo, en proceder naturalmente (*naturaliter*) y no desentenderse de la Primera Intención.

Ediciones. Texto latino: Valencia, 1512; Mallorca, 1744.

46. Logica brevis et nova o **Logica abbreviata.** Lugar y fecha, desconocidos. La situamos inmediatamente después de la *Logica nova*.

La autenticidad de esta obra es indudable, pues se halla mencionada con el título de *Logica brevis* en el catálogo de 1311. No hay que confundirla con la *Logica parva*, obra probablemente del luliano Nicolás de Pax.

---

(98) Sobre el lugar y fecha asignados a esta obra, véanse Pasqual: *Vindiciae Lullianae*, t. I, cap. XXIV, ss. XVIII, pág. 243; y Littré-Hauréau, núm. 228.

Ediciones: Venecia, 1480; Barcelona, 1489; Valladolid, 1497; Barcelona, 1512; París, 1516; París, 1518; Sevilla, s. XVI ?; Mallorca, 1584; Estrasburgo, 1598; Estrasburgo, 1609; Estrasburgo, 1617; París, 1632; Estrasburgo, 1651.

Traducción francesa por De Vassy, con el título de *Dialectique ou Logique nouvelle* (París, 1632).

47. Liber de modo applicandi novam logicam ad scientiam iuris et medicinae. Sin lugar ni fecha (99).

Complemento y aplicación de la obra anterior al derecho y a la medicina.

Edición: por el Dr. Ottaviano, en "Estudis Universitaris Catalans", Barcelona, 1929.

48. Liber de ascensu et descensu intellectus. Montpellier, marzo de 1304.

Es uno de los escritos filosóficos más importantes y divulgados de Lull.

Ediciones:

Texto latino: Valencia, 1512; Mallorca, 1744.

Versión castellana: Mallorca, 1753; Madrid, 1928.

49. Introductorium magnae artis generalis ad omnes scientias. Montpellier, marzo de 1305 (100).

De una manera casi esquemática se establecen, en esta breve obra, primero los principios del Arte o ciencia general y, seguidamente, los principios de las ciencias particulares (teología, filosofía, derecho, medicina, etc.).

Ediciones:

Texto latino: Lyón, 1515; Lyón, 1635; Lyón, 1637.

Versión castellana: Bruselas, 1663; Bruselas, 1664; Madrid, 1873 (en la "Biblioteca de Autores Españoles", tomo 65, págs. 95-102).

Versión francesa: por De Vassy, París, 1634.

---

(99) Ottaviano la supone escrita en Génova, en mayo de 1303 (núm. 219); y Pasqual, en Montpellier, en 1304 (*Vindiciae Lullianae*, t. I, cap XXIV, ss. XVIII, pág. 243).

(100) Sobre la fecha asignada a esta obra, véase Pasqual: *Vindiciae Lullianae*, t. I, cap. XXIV, ss. XXIX, pág. 254.

50. Ars brevis quae est de inventione mediorum iuris civilis o **Ars brevis iuris.** Montpellier, enero de 1307? (101).

Es, tal vez, la obra jurídica más importante de Lull.

Edición: por E. Wohlhaupter, en "Estudis Franciscans", vol. 47 (Barcelona, 1935), págs. 161-250.

51. Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi. Montpellier, febrero de 1308. Inédito.

Obra en diez capítulos sobre los predicamentos y la conversión de las proposiciones.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 139; Longpré, núm. 35; Ottaviano, número 115; Avinyó, núm. 132.

52. Liber ad memoriam confirmandam. Pisa, enero de 1308 (102). Inédito.

Distinción entre memoria natural y memoria artificial, y procedimientos de esta última.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 143; Longpré, núm. 36; Ottaviano, número 111; Avinyó, núm. 122.

53. Art breu (Ars brevis quae est imago artis generalis). Pisa, enero de 1308. Hay texto catalán, inédito, en Palma de Mallorca.

Es un compendio del *Ars generalis ultima,* o sea la obra siguiente, hecho por Lull, cuando aún no la había terminado. Esta obra obtuvo una gran difusión.

Ediciones:

Texto latino: Barcelona, 1485; Barcelona, 1489; Barcelona, 1511; Aviñón, 1511; Roma, 1513; Lyón, 1514; Barcelona, 1565; París, 1578; Estrasburgo, 1598; Estrasburgo, 1609; Estrasburgo, 1612; Tarazona, 1613; Estrasburgo, 1617; Tarazona, 1619; Estrasburgo, 1651; Mallorca, 1669; Mallorca, 1744.

Versión catalana, explicada y adaptada, por Mn. J. Avinyó, Barcelona, 1934.

---

(101) Al final de esta obra se lee: "Finivit Raymundus hanc artem in Montepessulano mense Ianuarii, anno MCCC, septimo incarnationis Domini Iesu Christi." Pasqual (*Vindiciae Lullianae,* t. I, cap. XXIV, ss. XXXIII, págs. 253-254), rectificando a Salzinger quien da como buena esta fecha, y constando que en este tiempo Lull estaba en Pisa, entiende que la fecha no puede ser otra que la de enero de 1305.

(102) Señala esta fecha como probable S. Galmés, obra cit., pág. 47.

Versiones francesas: por De Vassy, París, 1632; París, Bibliothèque Chacornac, 1901.

54. Ars generalis ultima o **Ars magna generalis ultima.** Comenzada en Lyón en noviembre de 1305 y terminada en Pisa en marzo de 1308.

Obra capital, que contiene la forma definitiva del Arte luliana. La denominaremos, también, *Ars magna* definitiva para distinguirla del *Ars magna* primitiva (núm. 13).

Ediciones:

Venecia, 1480; Barcelona, 1501; Lyón, 1517; Francfort, 1596; Estrasburgo, 1598; Estrasburgo, 1609; Estrasburgo, 1617; Mallorca, 1645; Estrasburgo, 1651.

Versión francesa: por De Vassy, con el título de *Le grand et dernier art de M. Raymond Lulle,* París, 1634.

55. De XII syllogismis concludentibus duos actus finales, unum intrinsecum, alium extrinsecum. Montpellier, marzo de 1308.

Edición: por el el Dr. Ottaviano, en "Rivista di Cultura", fasc. 5-6, Roma, 1929.

56. Liber de novis fallaciis. Montpellier, octubre de 1308. Inédito.

Ensayo sobre los sofismas desconocidos por Aristóteles.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 151; Longpré, núm. 39; Ottaviano, número 120; Avinyó, núm. 127.

57. Liber de experientia realitatis artis generalis. Montpellier, noviembre de 1308. Inédito.

Lull encarece en esta obra la eficacia de su Arte para la demostración de las verdades de la fe.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 135; Longpré, núm. 40; Ottaviano, número 121; Avinyó, núm. 130.

Termina la obra con una *Epistola Raymundi Lul,* en la que el filósofo mallorquín enumera algunos de sus escritos apologéticos, y que figura separada en algunos manuscritos (Publicó íntegramente dicha *Epistola* S. Bové: *Al margen de un discurso,* Seo de Urgel, 1912, páginas 26-28).

58. Liber de perversione entis removenda. París, diciembre de 1309. Inédito.

Escrito de carácter metafísico.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 158; Longpré, núm. 41; Ottaviano, número 131; Avinyó, núm. 115.

59. Metaphysica nova et compendiosa. París, enero de 1309.

Tratado del ser real con arreglo a los principios del Arte general, y particularmente de Dios y de los nueve Sujetos.

Ediciones: Barcelona, 1512; París, 1615.

60. Tractatus de conversione subiecti et praedicati per medium o **Liber de conversione subiecti.** París, julio de 1310.

Es un corto tratado de la demostración, cuyo objeto es hacer cesar la opinión.

Ediciones: París, 1516; París, 1518; Estrasburgo, 1598; Estrasburgo, 1609; Estrasburgo, 1617; Estrasburgo, 1651; Mallorca, 1744.

Traducción francesa: por De Vassy, París, 1632.

61. Liber de ente reali et rationis. Viena (de Francia), diciembre de 1311.

Es un tratado lógico-metafísico.

Edición: Mallorca, 1745.

62. Liber de quinque principiis quae sunt in omni eo quod est. Mallorca, agosto de 1312. Inédito.

Guillermo Pagés, maestro regente de la escuela de gramática de Mallorca, hizo una traducción de esta obra en 1316.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 161; R. de Alós-Moner, *Los catálogos,* pág. 80; Longpré, núm. 44; Ottaviano, núm. 166; Avinyó, núm. 178.

63. Liber de medio naturali. Mesina, octubre de 1313. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 155; Longpré, núm. 45; Ottaviano, número 182; Avinyó, núm. 199.

64. Liber de creatione. Mesina, diciembre de 1313. Inédito.

Impugnación de la tesis de la eternidad del mundo.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 222; Longpré, núm. 46; Ottaviano, número 194; Avinyó, núm. 214.

65. Liber de quinque praedicabilibus et decem praedicamentis. Mesina, diciembre de 1313.

Edición: Mallorca, 1744.

66. Liber de affirmatione et negatione. Mesina, febrero de 1313. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 153; Longpré, núm. 48; Ottaviano, número 203; Avinyó, núm. 220.

67. De inventione maiore. Túnez, septiembre de 1315.

Edición: por el Dr. Ottaviano, en "Rivista di Cultura", fasc. 5-6, Roma, 1929.

68. De bono et malo. Túnez, diciembre de 1315.

Edición: por el Dr. Ottaviano, en "Rivista di Cultura", fasc. 5-6, Roma, 1929.

69. De exemplo unissimae unitatis et volissimae unitatis et volissimae voluntatis. Sin lugar ni fecha.

Edición: por el Dr. Ottaviano, en "Rivista di Cultura", fasc. 5-6, Roma, 1929.

70. De esse Dei. Sin lugar ni fecha.

No hay que confundir esta obra con el *Libre del és de Dèu* (núm. 91), fechado en Mallorca en 1300.

Edición: por el Dr. Ottaviano, en "Rivista di Cultura", fasc. 7-8, Roma, 1929.

Las cuatro últimas obras formaban parte probablemente de aquellas quince obras, fruto de sus controversias con los sarracenos, que Lull deseaba fuesen traducidas al latín, para lo cual instaba la presencia de su discípulo fray Simón de Puigcerdá (103).

IV. Obras teológicas y apologéticas.

71. Libre del gentil e dels tres savis (Liber de gentili et tribus sapientibus). Mallorca, 1272? Escrito primero en árabe y después en catalán.

Amplia y tolerante discusión teológica entre tres sabios—un judío, un cristiano y un sarraceno—, cada uno de los cuales expone los fundamentos de su ley en presencia de un pagano. Es una de las obras más populares e influyentes de Lull.

---

(103) Véase el cap. VII, núm. 15.

Ediciones:

Texto catalán: Mallorca, 1901. A. Rubió y Lluch (en sus *Lecciones*, pág. 19) alude a las traducciones hebraica y castellana de esta obra.

Texto latino: Maguncia, 1722.

Versión francesa, fragmentaria, con el título de *Libre de la loi au Sarrazin*, París, 1831.

72. Començaments de teologia (Liber principiorum theologiae). Mallorca, 1274?

Exposición de los primeros principios para la fundamentación de las verdades reveladas.

Edición. Texto latino: Maguncia, 1721.

73. Libre de demostracions (Liber mirandarum demonstrationum). Mallorca, 1274? Obra redactada originariamente en catalán.

Es un tratado muy sugestivo de teodicea racional para la conversión de los infieles, dividido en cuatro libros: 1.º Posibilidad para el entendimiento de demostrar en cierto modo los artículos de la fe católica. 2.º Pruebas de la existencia de Dios. 3.º Pruebas de la Trinidad. 4.º Pruebas de la Encarnación. (Influencias de Ricardo de San Víctor y San Anselmo.)

Ediciones:

Texto catalán: Mallorca, 1930.

Versión latina: Maguncia, 1722.

74. Libre del Sant Esperit (Liber de Sancto Spiritu). Mallorca, 1274?

Obra consagrada a establecer la procesión del Espíritu Santo *ab utroque* contra los griegos.

Edición. Texto latino: Maguncia, 1722.

75. Libre de àngels (Liber de angelis). Mallorca, 1275? Texto catalán en Munich.

Edición: J. H. Probst ha publicado fragmentos del ms. de Munich (obra cit., págs. 329-332, Toulouse, 1912).

76. Libre de difinicions (Liber de definitionibus et quaestionibus). Mallorca, 1275? Inédito. Texto catalán en la Bibl. Ambrosiana de Milán.

Véanse: A. Rubió y Lluch, pág. 21; Longpré, núm. 6; Ottaviano, número 12.

77. Libre dels articles (Liber de quatordecim articulis sacrosanctae romanae catholicae fidei o **Liber de XIV articulis sacrosanctae Romanae Ecclesiae).** Mallorca, 1275?

Edición. Texto latino: Maguncia, 1722.

78. Libre d'intenció (Liber de prima et secunda intentione). Montpellier o Perpiñán, 1282?

Tratado teológico-metafísico-moral en el que se aborda el problema de la finalidad del Universo, es decir, de los seres creados.

Ediciones:

Texto catalán: por J. Rosselló, Mallorca, 1901; por P. Barnils, fragmentaria, en el "Boletín de la R. Academia de Buenas Letras", t. V, Barcelona, 1909-1910; por S. Galmés, Mallorca, 1935.

Texto latino: Maguncia, 1737.

79. Liber super psalmum Quicumque vult sive Liber Tartari et Christiani. Roma, probablemente en 1285.

Refutación del naturalismo fatalista y astrológico de los Tártaros y exposición del Símbolo pseudo-atanasiano.

Edición: Maguncia, 1729.

80. Disputatio fidelis et infidelis. París, 1288-1289?

Exposición que Lull dirige a los maestros de la Universidad de París sobre la manera de presentar la fe a los infieles.

Edición: Maguncia, 1729.

81. Liber de mixtionibus principiorum o **Investigatio generalium mixtionum.** Escrito hacia 1289? (104). Inédito.

Tratado teológico-metafísico.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 152; Alós, *Los catálogos*, págs. 45 y 63; Ottaviano, núm. 217; Avinyó, núm. 45.

82. Dictatum de Trinitate. Escrito hacia 1288-1289? (105). Inédito.

Véanse: A. Gottron, *L'edició maguntina de Ramon Lull* cit., pág. 86; Avinyó, núm. 46.

---

(104) Sobre la cronología de esta obra y su identificación, véase Pasqual: *Vindiciae Lullianae*, cap. XIX, ss. VI, pág. 182.

(105) Sobre la cronología de esta obra, véase Pasqual, ibid.

83. Libre d'Antecrist (Liber contra Antichristum). Montpellier, 1290. Inédito. Texto catalán en Munich.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 239; A. Rubió y Lluch, pág. 24; Longpré, núm. 10; Ottaviano, núm. 43; Avinyó, núm. 50.

84. Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor. Montpellier, 1290? Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 223; Longpré, núm. 11; Ottaviano, número 44; Avinyó, núm. 48.

85. Fons Paradisi divinalis. En camino hacia Génova, 1290. Dudas acerca de su autenticidad. Inédito.

Ensayo sobre la pluralidad de sentidos de la Escritura.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 237; R. de Alós-Moner, *Los catálogos,* pág. 73; Longpré, núm. 12; Ottaviano, núm. 48; Avinyó, núm. 47.

86. Disputació dels V savis (Disputatio quinque hominum sapientium o **Liber de quinque sapientibus).** Nápoles, 1295. Texto catalán (inédito) en Munich.

Disputa sucesiva del autor con un sabio griego, nestoriano, jacobita y mahometano. Argumentación *secundum dignitates Dei.* Es la síntesis más completa de la apologética luliana.

Ediciones. Texto latino: Valencia, 1510; Maguncia, 1722.

87. Libre del articles de la fe (Liber de articulis fidei sacrosanctae et salutiferae legis christianae sive Liber Apostrophe). Anagni, junio de 1296. Texto catalán (inédito) en Munich.

Tratado popular de teodicea para la conversión de los infieles, que ha influído en el pensamiento del *Liber creaturarum* de Ramón Sibiuda (Sabunde).

Ediciones. Texto latino: Barcelona, 1504; Colonia, 1509; París, 1578; París, 1598; Estrasburgo, 1609; Estrasburgo, 1617; Estrasburgo, 1651; Mallorca, 1688; Mallorca, 1689; Maguncia, 1729.

Hay dos versiones latinas diferentes, y ambas figuran en el vol. IV de la edición maguntina.

88. De gradibus conscientiae o **De declaratione conscientiae.** París, 1297? Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 162, quienes dudan de su autenticidad; Longpré, núm. 15; Ottaviano, núm. 64; Avinyó, núm. 75.

89. Disputatio Eremitae et Reymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi. París, agosto de 1298.

Ediciones: Lyón, 1491; Venecia, 1507; Palermo, 1507; Maguncia, 1729.

90. Quaestio utrum illud quod est congruum in divinis ad necessariam probationem possit reduci, salvo mysterio fidei. París, 1299? Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 227; Longpré, núm. 17; Ottaviano, número 70; Avinyó, núm. 74.

91. Libre del és de Dèu (Liber de est Dei). Mallorca, septiembre de 1300. Texto latino (inédito) en París.

Tratado de Dios y especialmente de su primer atributo, la aseidad.

Edición. Texto catalán: Mallorca, 1901.

92. Libre de conexença de Dèu (Liber de cognitione Dei o **Liber de investigatione Dei).** Mallorca, octubre de 1300. Texto latino (inédito) en París.

Nuevo intento para hacer aceptable a los judíos y sarracenos los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación.

Edición. Texto catalán: Mallorca, 1901.

93. Libre de Dèu o **Libre de Dèu e Jesucrist (Liber de Deo et Jesu Christo).** Mallorca, diciembre de 1300.

Ediciones:

Texto catalán: Mallorca, 1901.

Texto latino: Maguncia, 1737.

94. Libre que deu hom creure de Dèu. Alleas (Armenia), 1301. Inédito. Texto catalán en Munich. El texto latino, que se creía perdido, se guarda en la Ambrosiana de Milán.

Explicación, no sólo de los artículos y sacramentos, sino también de lo que es Dios en sí mismo. Influencia de San Anselmo.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 177; A. Rubió y Lluch, pág. 25; Longpré, núm. 21; Ottaviano, núm. 86; Avinyó, núm. 90.

95. Disputatio fidei et intellectus. Montpellier, octubre de 1303.

Trata de las relaciones entre la razón y la fe.

Ediciones: Barcelona, 1512; Maguncia, 1729.

96. Liber ad probandum aliquos articulos fidei per syllogisticas rationes. (Es probablemente el *Liber de sex syllogismis,* mencionado en el testamento de Lull.) Génova, febrero de 1303. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 218; R. de Alós-Moner, *Los catálogos,* pág. 52; Longpré, núm. 23; Ottaviano, núm. 99; Avinyó, núm. 96.

97. Ars magna praedicationis o **Liber de praedicatione.** Montpellier, diciembre de 1304.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 246; J. Rubió, *Los códices,* pág. 329; Longpré, núm. 25; Ottaviano, núm. 103; Avinyó, núm. 107.

El P. Samuel de Algaida, que ha estudiado esta obra en el ms. 31 de la Biblioteca Provincial de Palma de Mallorca, dice que contiene 108 sermones (109, según la tabla final) y ha publicado, además, uno de dichos sermones (*Un sermó inèdit del Beat Ramon Lull sobre Sant Agustí,* "Estudis Franciscans", vol. 42, Barcelona, 1930, págs. 493-496).

98. Liber de demonstratione per aequiparantiam. Montpellier, marzo de 1304.

Trata de la demostración por la igualdad y correlación de los atributos divinos, que es una manera de argumentar predilecta de Lull, puesta al servicio de su doctrina trinitaria.

Ediciones: Valencia, 1510; Maguncia, 1729; Mallorca, 1744.

99. Liber de investigatione vestigiorum productionis personarum divinarum o **De investigatione actuum divinarum rationum.** Montpellier, abril de 1304. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 206; Longpré, núm. 24; Ottaviano, núm. 102; Avinyó, núm. 129.

100. Liber de praedestinatione et libero arbitrio. Montpellier, abril de 1304. Inédito.

Véanse: Littre-Hauréau, núm. 224; Longpré, núm. 28; Alós-Moner; Ottaviano, núm. 107; Avinyó, núm. 111.

101. Liber de Trinitate in unitate permansive in essentia Dei. Montpellier, abril de 1305? Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 208; Longpré, núm. 26; Ottaviano, núm. 106; Avinyó, núm. 137; A. Gottron, *L'edició maguntina de R. Lull* cit., pág. 85.

102. Liber de erroribus iudaeorum o, según la rúbrica del catálogo de 1310, **Liber praedicationis contra iudaeos.** Barcelona, agosto de 1305. Inédito.

Contiene cincuenta sermones, cuyo objeto es confundir, con argumentos, principalmente a los judíos, y de paso también a los sarracenos.

Véanse: Pasqual, *Vind. Lull.*, t. I, cap. XXIV, ss. XXIX, pág. 252; Littré-Hauréau, núm. 256; Avinyó, núm. 113.

103. Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Sarraceni. Pisa, abril de 1308. Redactada en árabe, en Bugía, y luego en latín después del naufragio de Pisa.

La discusión versa especialmente sobre la Trinidad y la Encarnación.

Ediciones: Valencia, 1510; Maguncia, 1729.

104. Libre de Clerecia (Liber clericorum o **Clericus).** Pisa, mayo de 1308.

Ediciones: Texto latino: París, 1499; París, 1499, reimpresión de la anterior.

Texto latino, paralelamente con una versión francesa, Mallorca, 1906.

105. Liber de centum signis Dei. Pisa, mayo de 1308. Inédito.

Enumeración de cien símbolos que nos revelan el ser íntimo de Dios.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 180; Longpré, núm. 31; Ottaviano, núm. 118; Avinyó, núm. 124.

106. Ars Dei o **Ars divina.** Montpellier, últimos de mayo de 1308. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 181; R. de Alós-Moner, *Los catálogos,* pág. 72; Longpré, núm. 32; Ottaviano, núm. 119; Avinyó, núm. 125.

107. De aequalitate potentiarum animae in beatitudine. Montpellier, noviembre de 1308. Inédito.

Edición: por el P. Bartolomé M.ª Xiberta, O. Car., en "Miscel·lània Lul·liana", Barcelona, 1935, págs. 160-165.

108. Excusatio Raymundi. Montpellier, diciembre de 1308. Inédito.

Tratado teológico, preferentemente de la Trinidad y la Encarnación.

Véanse: Pasqual, *Vind. Lull.*, t. I, cap. XXV, ss. XXI, pág. 272; Avinyó, núm. 131.

109. Liber de maiori agentia Dei. Montpellier, marzo de 1308.
Nuevo intento de demostración racional de la Trinidad y la Encarnación.

Edición: por el P. Bartolomé M.ª Xiberta, O. Car., en "Miscel·lània Lul·liana", cit., págs. 147-160.

110. Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto. Montpellier, marzo de 1308.

Doctrina de las relaciones entre la razón y la fe, e imposibilidad de la teoría averroísta de las dos verdades.

Edición: Maguncia, 1729.

111. Liber de propriis et communibus actibus divinarum rationum. Montpellier, abril de 1308? Inédito.

Trata especialmente de la Trinidad y de la procesión de las Personas divinas.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 207; Longpré, núm. 36; Ottaviano, núm. 126; Avinyó, núm. 134.

112. De potestate divinarum rationum. Montpellier, abril de 1309.

Edición: por el Dr. Ottaviano, en "Rivista di Cultura", fasc. 5-6, Roma, 1929.

113. De nominibus divinarum personarum. Montpellier, abril de 1309.

Advierte Avinyó (núm. 139) que este libro tiene el mismo *incipit* que el *Liber de Trinitate in unitate permansive in essentia Dei* (núm. 101). ¿Se trata de una misma obra con título diferente?

Edición: por el Dr. Ottaviano, en "Rivista di Cultura", fasc. 7-8, Roma, 1929.

114. Liber de probatione quod in Deo sint tres personae et non plures neque pauciores. Montpellier, abril de 1309.

Edición: por el Dr. Ottaviano, en "Rivista di Cultura", fasc. 7-8, Roma, 1929.

115. Liber de ente infinito. París, febrero de 1309. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 199; Longpré, núm. 38; Ottaviano, núm. 136; Avinyó, núm. 148.

116. Supplicatio sacrae theologiae professoribus ac baccalaureis studii Parisiensis. París, 1310.

Exposición de cuarenta argumentos en favor de la Trinidad y la Encarnación, y ruego a los maestros parisienses para que los aprueben.

Edición: Maguncia, 1729.

117. Liber de praedestinationae et praescientia. París, abril de 1310. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 225; Longpré, núm. 39; Ottaviano, núm. 137; Avinyó, núm. 149.

118. Liber correlativorum innatorum. París, febrero de 1310.

Tratado de los atributos divinos y de sus mutuas relaciones.

Ediciones: Valencia, 1512; Mallorca, 1744.

119. Liber de divina unitate et pluralitate (dedicado a Felipe *el Hermoso*). París, marzo de 1310. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 183; Longpré, núm. 41; Ottaviano, núm. 148; Avinyó, núm. 162.

120. Liber facilis scientiae. París, junio de 1311.

Ediciones: Maguncia, 1729; Mallorca, 1746.

121. Quaestiones super librum facilis scientiae. París, junio de 1311.

Es un apéndice del libro anterior. Pasqual supone que ambos fueron publicados en París, pero en junio de 1306 (*Vind. Lull.*, t. I, cap. XXIV, ss. XXXIV, pág. 254).

Ediciones: Maguncia, 1729; Mallorca, 1746.

122. De ostensione per quam fides catholica est probabilis atque demonstrabilis. París, 1309-1311? Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 216; Longpré, núm. 44; Ottaviano, núm. 132; Avinyó, núm. 208.

123. De ente simpliciter absoluto. Viena (de Francia), marzo de 1312. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 162; Longpré, núm. 45; Ottaviano, núm. 162; Avinyó, núm. 174.

124. Liber de locutione angelorum. Montpellier, mayo de 1312. Inédito.

En el catálogo de manuscritos de Munich el título es *De elocutione angelorum.* (El verdadero título ¿no sería *De locatione angelorum?*)

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 241; Longpré, núm. 46; Ottaviano, num. 163; Avinyó, núm. 175.

125. Liber differentiae correlativorum divinarum dignitatum. (Dedicada a Federico II, rey de Sicilia.) Mallorca, julio de 1312. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 209; Longpré, núm. 47; Ottaviano, núm. 164; Avinyó, núm. 177.

126. De secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis o **Liber de Trinitate et Incarnatione.** Mallorca, septiembre de 1312-1313? Escrito en árabe, fué después traducido al catalán por el mismo Lull. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 205; R. de Alós-Moner, *Los catálogos,* pág. 50; Longpré, núm. 48; Ottaviano, núm. 167; Avinyó, núm. 189; A. Gottron, *L'edició maguntina de Ramon Lull,* pág. 86.

127. Liber de novo modo demonstrandi, sive Ars praedicativa magnitudinis. Mallorca, septiembre de 1312.

Ediciones: Maguncia, 1729; Mallorca, 1746.

128. Liber qui continet confessionem. Mallorca, 1312? Inédito.

Bajo parecidos títulos han sido atribuídas a Lull diversas obras sobre la confesión. Parece seguro que en Mallorca, y en 1312, escribió el *Liber qui continet confessionem,* aunque Littré-Hauréau, núm. 245, dudan de su existencia. En cambio, es apócrifo el *Liber de confessione,* que los mismos Littré-Hauréau, advirtiéndolo, catalogan con el número 244.

Véanse: R. de Alós-Moner, *Los catálogos,* pág. 79; Longpré, número 50; Ottaviano, núm. 169; Avinyó, núm. 188.

129. Ars infusa o **Scientia generalis ad habendum certam cognitionem Dei et rerum omnium creatarum, infusa por gratiam Sancti Spiritus.** Terminada en Mallorca, sin fecha, probablemente en 1312-1313.

Edición: por S. Galmés, en "Estudis Universitaris Catalans", volumen XVII, Barcelona, 1932, págs. 291-301.

130. Libre de virtuts e peccats (Liber de virtutibus et peccatis o **Ars maior praedicationis).** Mallorca, enero de 1313. Inédito. Texto catalán en Munich.

No hay que confundir esta obra con el *Ars magna praedicationis* (núm. 97). Es citada también en los antiguos catálogos con la denominación de *Libre de virtuts e vicis* y *Liber de vitiis et virtutibus.*

Obra de carácter teológico-moral, que contiene sermones para ser predicados a tres clases de gentes: a los ignorantes, a los hombres de ciencia en grado comparativo y a los hombres de ciencia en grado superlativo.

Véanse: Pasqual, *Vind. Lull.,* t. I, cap. XXVIII, ss. IV-VI, páginas 313-315; Littré, núm. 247; R. de Alós-Moner, *Los catálogos,* páginas 52, 79 y 80; Avinyó, núm. 180.

131. Art abreviada de predicar (Ars brevis praedicationis o **Ars abbreviata praedicandi).** Mallorca, febrero de 1313. Inédito. Texto catalán en Munich.

Como se dice en el prólogo, tiene por objeto resumir y a la vez hacer más asequible el *Ars maior praedicationis* (núm. 130).

Véanse: Pasqual, *Vind. Lull.,* t. I, cap. XXVIII, ss. VII, pág. 315; Littré-Hauréau, núm. 248; A. Rubió y Lluch, ob. cit., pág. 29; Alós-Moner, *Los catálogos,* pág. 52; J. Rubió, *Los códices,* págs. 335-338; Avinyó, núm. 181.

132. Sermones de decem praeceptis o **Liber de sermonibus de decem praeceptis**. Mallorca, 1312-1313. Inédito.

Esta obra comprende diez sermones según Salzinger, quien la supone terminada en Mallorca en 1302. Alós-Moner (obra y lug. cits.) estima equivocada esta fecha y—contra las lamentaciones de Pasqual y de Littré-Hauréau (núm. 229) de no haber visto dicha obra—cita el ms. 10495 de Munich.

133. De septem sacramentis Ecclesiae. Mallorca, 1312-1313. Inédito.

Comprende esta obra siete sermones y está contenida en el ms. 10495 de Munich. No hay que confundir esta obra con la del ms. 15.450 de la Biblioteca Nacional de París, que comienza: *Septem sunt Ecclesiae sacramenta,* que es un diálogo entre un católico y un infiel, y figura en el catálogo de 1311 con el título de *Liber septem sacramentorum.* Probablemente se trata de dos obras diferentes.

Véanse: Pasqual, *Vind. Lull.*, t. I, cap. XXVIII, ss. III, pág. 313; Littré-Háureau, núm. 231; Alós-Moner, obra y lug. cits.; J. Rubió, obra y lug. cits.; Avinyó, núm. 183.

134. Liber de septem donis Spiritus Sancti. Mallorca, 1312-1313. Inédito.

Colección de sermones.

Véanse: Pasqual, *Vind. Lull.*, t. I, cap. XXVII, ss. XIII, pág. 318; Littré-Hauréau, núm. 232; Avinyó, núm. 184.

135. Expositio super Pater Noster. Mallorca, 1312-1313. Inédito.

Colección de ocho sermones.

Véanse: Pasqual, *Vind. Lull.*, t. I, cap. XXVIII, ss. III, pág. 313; Littré-Hauréau, núm. 233; Avinyó, núm. 185.

136. Expositio super Ave Maria. Mallorca, 1312-1313. Inédito.

Colección de siete sermones.

Véanse: Pasqual, *Vind. Lull.*, t. I, cap. XXVIII, ss. III, pág. 313; Littré-Hauréau, núm. 234; Avinyó, núm. 186.

137. Liber de operibus misericordiae. Mallorca, 1312-1313. Inédito.

Colección de sermones, en la cual se alude al *Ars maior praedicationis*.

Véanse: Pasqual, *Vind. Lull.*, t. I, cap. XXVIII, ss. VIII, pág. 315; Littré-Hauréau, núm. 236; Avinyó, núm. 187.

Es de advertir que, en el ms. 10.495 de Munich antes citado, el *Liber de virtutibus et peccatis* o *Ars maior praedicationis* (núm. 130) va acompañada de las obras núms. 131, 132, 133, 134, 135, 136 y 137, formando una compilación de 182 sermones.

138. De adventu Messiae. Sin lugar ni fecha. Es posterior al *Liber contra Antichristum* (núm. 83), que es el único que se cita.

Discusión entre un teólogo judío y un teólogo cristiano acerca de la Trinidad y la Encarnación y sobre la base de las dignidades divinas.

Ediciones: por el Dr. Ottaviano, fragmentaria, en "Estudis Universitaris Catalans", Barcelona, enero-junio 1929; por E. Longpré, en extracto, en "Miscel·lània Lul·liana", Barcelona, 1935, págs. 382-384.

139. Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona,

magis magna et magis vera o **Quae lex sit melior, maior et verior.** Mallorca, febrero de 1312. Inédito.

Pasqual presenta esta obra con el segundo título. Littré-Hauréau, en vista de algunas discrepancias entre los manuscritos, creen que la obra pudo ser compuesta originariamente en catalán y vertida luego al latín por dos diversos traductores. Jorge Rubió se inclina a identificar esta obra con el *Liber de sex syllogismis.*

Manual de apologética popular para uso de los mercaderes y navegantes que están en contacto con los sarracenos de Africa.

Véanse: Pasqual, *Vind. Lull.,* t. I, cap. XXVI, ss. IX, pág. 316; Littré-Hauréau, núm. 219; Longpré, núm. 52; Ottaviano, núm. 171; Avinyó, núm. 190; J. Rubió, *La transmissió manuscrita de l'opus lul·lià,* en "Franciscalia" cit., págs. 345-346.

140. Liber de virtute veniali atque vitali et de peccatis venialibus et mortalibus. Mallorca, abril de 1313. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 250; R. de Alós-Moner, *Los catálogos,* pág. 51; Longpré, núm. 54; Ottaviano, núm. 173; Avinyó, núm. 191.

141. Libre de consolació d'ermità (Liber de consolatione eremitica). Mesina, agosto de 1313.

Parecido por su asunto y su intención al *Desconhort* (núm. 237).

Ediciones:

Texto catalán: por P. Barnils y Giol, en "Boletín de la Real Academia de Buenas Letras", Barcelona, 1911, t. VI, págs. 184-195; por M. Sponer, en "Miscel·lània Lul·liana", Barcelona, 1935, págs. 341-372.

Texto latino: por R. de Alós-Moner, *El manuscrito Ottoboniano lat. 405,* Madrid, 1914, págs. 114-127.

142. Liber de definitionibus Dei. Mesina, septiembre de 1313. Inédito.

Véanse: Longpré, núm. 57; Ottaviano, núm. 176; Avinyó, núm. 195.

143. Liber de accidente et substantia o **Liber de accidente et substantia per novum modum** o **Liber de venatione Trinitatis per substantiam et accidens.** Mesina, octubre de 1313.

Ediciones: Valencia, 1510; Mallorca, 1744.

144. De ente absoluto. Mesina, octubre de 1313. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 202; Longpré, núm. 59-1; Ottaviano, núm. 178; Avinyó, núm. 197.

145. De actu maiori. Mesina, octubre de 1313. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 238; Longpré, núm. 59-2; Ottaviano, núm. 179; Avinyó, núm. 198.

146. De divinis dignitatibus infinitis et benedictis. Mesina, octubre de 1313. Inédito.
Véanse: Longpré, núm. 59-3; Ottaviano, núm. 180; Avinyó, número 196.

147. Liber propter bene intelligere, diligere et possificare. Mesina, octubre de 1313. Inédito.
Véanse: J. Rubió, *Los códices,* pág. 321; Longpré, núm. 59-4; Ottaviano, núm. 181; Avinyó, núm. 201.

148. De scientia perfecta. Mesina, noviembre de 1313. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 159; Longpré, núm. 59-5; Ottaviano, núm. 183; Avinyó, núm. 207.

149. De infinita et ordinata potestate. Mesina, noviembre de 1313. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 188; Longpré, núm. 59-6; Ottaviano, núm. 185; Avinyó, núm. 210.

150. Liber de minori loco ad maiorem. Mesina, noviembre de 1313. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 156; Longpré, núm. 59-7; Ottaviano, núm. 186; Avinyó, núm. 209.

151. De infinito esse. Mesina, noviembre de 1313. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 204; Longpré, núm. 59-8; Ottaviano, núm. 187; Avinyó, núm. 203.

152. De Trinitate trinissima. Mesina, noviembre de 1313. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 210; Longpré, núm. 59-9; Ottaviano, núm. 188; Avinyó, núm. 202.

153. De sanctitate Dei. Mesina, noviembre de 1313. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 187; Longpré, núm. 59-10; Ottaviano, núm. 189; Avinyó, núm. 204.

154. De divina unitate. Mesina, noviembre de 1313. Inédito.
Véanse: R. de Alós-Moner, *Los catálogos,* pág. 84; Longpré, número 59-6; Ottaviano, núm. 190; Avinyó, núm. 206.

155. De inventione Dei. Mesina, noviembre de 1313. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 155; Longpré, núm. 59-12; Ottaviano, núm. 184; Avinyó, núm. 205.

156. De divina natura. Mesina, diciembre de 1313. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 190; Longpré, núm. 59-13; Ottaviano, núm. 192; Avinyó, núm. 212.

157. De essentia et esse Dei. Mesina, noviembre de 1313. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 189; Longpré, núm. 59-14; Ottaviano, núm. 191; Avinyó, núm. 211.

158. De concordantia et contrarietate. Mesina, diciembre de 1313. Inédito.
Sobre los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 221; Longpré, núm. 59-15; Ottaviano, núm. 193; Avinyó, núm. 213.

159. De Deo maiore et minore. Mesina, enero de 1313 (1314, según el cómputo actual). Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 192; Longpré, núm. 59-16; Ottaviano, núm. 196; Avinyó, núm. 218.

160. De potestate pura. Mesina, enero de 1313. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 198; Longpré, núm. 59-17; Ottaviano, núm. 197; Avinyó, núm. 216.

161. De intelligere Dei. Mesina, enero de 1313. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 191; Longpré, núm. 59-18; Ottaviano, núm. 198; Avinyó, núm. 217.

162. De voluntate Dei infinita et ordinata. Mesina, enero de 1313. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 193; Longpré, núm. 59-19; Ottaviano, núm. 200; Avinyó, núm. 219.

163. De iustitia Dei. Mesina, enero de 1313. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 194; Longpré, núm. 59-20; Ottaviano, núm. 199; Avinyó, núm. 222.

164. De fine et maioritate. Mesina, febrero de 1313. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 243; Longpré, núm. 59-21; Ottaviano, núm. 202; Avinyó, núm. 221.

165. De vita divina. Mesina, febrero de 1313. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 178; Longpré, núm. 59-22; Ottaviano, núm. 201; Avinyó, núm. 223.

166. Liber de perfecto esse. Mesina, marzo de 1313. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 203; Longpré, núm. 59-23; Ottaviano, núm. 206; Avinyó, núm. 224.

167. De obiecto finito et infinito. Mesina, marzo de 1314. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 154; Longpré, núm. 59-24; Ottaviano, núm. 204; Avinyó, núm. 225.

168. De divina memoria. Mesina, marzo de 1314. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 195; Longpré, núm. 59-25; Ottaviano, núm. 205; Avinyó, núm. 226.

169. Liber de multiplicatione quae fit in essentia Dei per divinam Trinitatem. Mesina, abril de 1314. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 211; Longpré, núm. 59-26; Ottaviano, núm. 208; Avinyó, núm. 228.

170. De perseitate Dei. Mesina, abril de 1314. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 179; Longpré, núm. 59-27; Ottaviano, núm. 207; Avinyó, núm. 227.

171. De civitate mundi (y, siendo un fragmento del mismo, el **Liber de consilio divinarum dignitatum,** que se daba como un libro separado). Mesina, mayo de 1314. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 163; R. de Alós-Moner, *Los catálo-*

gos, lug. cit.; Longpré, núm. 59-28; Ottaviano, núm. 209; Avinyó, número 229.

172. De agentia maiore. Túnez, septiembre de 1315.
Edición: por el Dr. Ottaviano, en "Estudis Universitaris Catalans", vol. 14, Barcelona, enero-junio de 1929.

173. Liber de Deo et mundo. Túnez, diciembre de 1315. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 196; Longpré, núm. 60; Ottaviano, núm. 214; Avinyó, núm. 238.

174. Liber de maiori fine intellectus, amoris et honoris. Túnez, diciembre de 1315. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 146; Longpré, núm. 61; Ottaviano, núm. 215; Avinyó, núm. 239.

175. De fide catholica contra Sarracenos. Túnez, 1315. Inédito.
¿Es tal vez un extracto?
Véanse: Golubovich, ob. cit., pág. 398; Longpré, núm. 61-1; Ottaviano, núm. 224.

176. Quaestio quae claruit palam Sarracenis in Bugia. Sin lugar ni fecha. Inédito.
¿Es sólo un extracto?
Véanse: Golubovich, ob. cit., pág. 398; Longpré, núm. 61-2; Ottaviano, núm. 225.

177. De lege Sarracenorum et Mahometi. Sin lugar ni fecha. Inédito.
¿Es sólo un extracto?
Véanse: Golubovich, ob. cit., pág. 398; Longpré, núm. 61-3; Ottaviano, núm. 226.

178. Liber de Deo et suis qualitatibus infinitis. Sin lugar ni fecha. Inédito.
Véanse: R. de Alós-Moner, *Los catálogos,* pág. 65; Longpré, número 61-4; Ottaviano, núm. 228; Avinyó, núm. 231.

V. Obras antiaverroístas.

179. Liber de potentia, obiecto et actu. Roma, entre 1293 y 1296 (106).

Obra de carácter filosófico, que se creía perdida. El Dr. Ottaviano la ha hallado en un manuscrito de la Biblioteca Nacional "Víctor Manuel" de Roma, formando parte de un conjunto de catorce obras lulianas, nueve de ellas acentuadamente antiaverroístas, y además ha dado un extracto en su estudio *Il perduto "Liber de potentia, obiecto et actu"*, etc., cit., inserto en "Miscel·lània Lul·liana", cit., págs. 97-108.

180. Declaratio Raymundi per modum dialogi edita o **Liber contra errores Boetii et Sigerii.** París, 22 de febrero de 1297.

Comentario sobre las 219 proposiciones condenadas en 1277 por el obispo de París, E. Tempier.

Edición: por O. Keicher, en "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", vol. VII, Münster, 1909, págs. 94-221.

181. Liber de fallaciis quas non credunt facere aliqui qui credunt esse philosophantes contra purissimum actum Dei. París, octubre de 1308. Inédito.

Impugna trece especies de sofismas averroístas.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 150; Keicher, ob. cit., págs. 59-61; Longpré, núm. 6; Ottaviano, núm. 122; Avinyó, núm. 155.

182. Ars mixtiva theologiae et philosophiae. París, noviembre de 1309. Inédito.

Defensa de la Trinidad contra el averroísmo.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 172; Keicher, ob. cit., pág. 59; J. Rubió, *Los códices,* págs. 319-330; Longpré, núm. 2; Ottaviano, núm. 130; Avinyó, núm. 144.

183. De naturali modo intelligendi. París, mayo de 1310. Inédito.

Sobre el problema del conocimiento y la cuestión de la creación del mundo; acuerdo de la filosofía con la teología.

---

(106) Asignamos estos lugar y fecha, teniendo en cuenta: 1.°, que en el *explicit* se lee: "Raimundus hunc librum in civitate Romana finivit"; 2.°, que en dicha obra se sigue el modo de la *Taula general* ("tenebimus modum tabulae generalis et principiorum illius"), la cual fué terminada en 1293; y 3.°, que desde esta última fecha hasta 1296, Lull estuvo de paso o permaneció en Roma.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 145; Keicher, ob. cit., pág. 59; Longpré, núm. 3; Ottaviano, núm. 139; Avinyó, núm. 150.

184. Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois. París, julio de 1310. Inédito.

Especialmente contra la tesis de la unicidad del intelecto.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 165; Keicher, ob. cit., pág. 53; Longpré, núm. 4; Ottaviano, núm. 140; Avinyó, núm. 153.

185. Liber de possibili et impossibili (dedicado a Felipe *el Hermoso*). París, octubre de 1310. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 157; Keicher, ob. cit., pág. 56; Longpré, núm. 5; Ottaviano, núm. 141; Avinyó, núm. 144.

186. Liber contradictionis o **Liber de centum syllogismis.** París, febrero de 1310.

Crítica de 44 proposiciones averroizantes.

Edición: Mallorca, 1746.

187. Liber de syllogismis contradictoriis. París, febrero de 1310. Inédito.

Es continuación del anterior.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 149; Longpré, núm. 10; Ottaviano, núm. 147; Avinyó, núm. 158.

188. Disputatio Raymundi et averroistae. París, comienzos de 1311? Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 166; Longpré, núm. 7; Ottaviano, número 143. Avinyó (núm. 156) estima que este libro y el *Liber de efficiente et effectu* (núm. 191) son una misma obra; pero es de notar que el *incipit* es diferente.

189. Liber lamentationis philosophiae, Duodecim principia philosophiae, Expostulatio philosophiae in averroistas. París, febrero de 1311.

La Filosofía se lamenta, en presencia de Felipe *el Hermoso,* de que los averroístas la separen de la Teología.

Ediciones: París, 1516; París, 1518; Estrasburgo, 1598; Mallorca, 1606; Estrasburgo, 1609; Estrasburgo, 1617; Estrasburgo, 1651; Mallorca, 1745.

190. Sermones contra averroístas. París, abril de 1311. Inédito.
Súplica a la Universidad de París y al rey de Francia contra el averroísmo.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 164; Keicher, ob. cit., pág. 54; Longpré, núm. 11; Ottaviano, núm. 149; Avinyó, núm. 158.

191. Liber de efficiente et effectu. París, mayo de 1311.
Dios es a la vez causa final y eficiente del mundo.
Edición: Mallorca, 1745.

192. Liber de Deo ignoto et mundo ignoto. París, junio de 1311. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 184; Keicher, ob. cit., pág. 56; Longpré, núm. 13; Ottaviano, núm. 152; Avinyó, núm. 164.

193. Liber de forma Dei. París, julio de 1311. Inédito.
Véanse: Littré-Hauréau, núm. 182; Longpré, núm. 14; Ottaviano, núm. 153; Avinyó, núm. 165.

194. Liber de existentia et agentia Dei. París, agosto de 1311. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 185; Keicher, ob. cit., pág. 56; Longpré, núm. 15; Ottaviano, núm. 154; Avinyó, núm. 166.

195. Liber de quaestione valde alta et profunda. París, agosto de 1311. Inédito.

Resolución de las objeciones hechas contra el dogma católico. Tratado muy característico de apologética luliana contra la teoría de las dos verdades.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 217; Keicher, ob. cit.; Longpré, número 16; Ottaviano, núm. 155; Avinyó, núm. 167.

196. Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis. París, agosto de 1310. Inédito.

Littré-Hauréau (núm. 79) hallan esta obra en el ms. 16.111 de la Biblioteca Nacional de París, que comienza: *Aliqui christiani et magni in scientia nominati,* y tiene por *explicit*: *Ad laudem et honorem Domini finivit Raymundus istum librum Parisius, anno 1310, mense augusti,* y citan de este tratado una edición de París, 1578. Rogent-Durán (*Bibliografia de les impressions lul·lianes* cit., núms. 32 y 40, págs. 30, 39 y 40)

afirman que esta edición es exactamente una reimpresión de una de las dos versiones latinas del *Libre dels articles de la fe,* terminado por Lull en Anagni, en junio de 1296 (núm. 87), hecha sobre la edición de Colonia, 1509; y contra el parecer de Littré-Hauréau, sostienen que dicha versión latina del *Libre dels articles de la fe,* aun en la hipótesis de tener el mismo *incipit,* no puede ser identificada con el presente tratado.

197. Liber de ente, quod simpliciter per se est existens et agens. París, septiembre de 1311. Inédito.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 200; Keicher, ob. cit., pág. 55; Longpré, núm. 18; Ottaviano, núm. 157; Avinyó, núm. 169.

VI. Obras místicas.

198. Libre de oracions e contemplacions del enteniment (Liber de orationibus et contemplationibus intellectus). Mallorca, hacia 1276. Inédito.

Es un pequeño resumen de contemplaciones mejor que de oraciones, en el que el entendimiento "se esfuerza con todas sus potencias en subir para entender las dignidades de su creador".

Ediciones:

Texto catalán: pôr S. Galmés, Mallorca, 1935.

Versión valenciana: por J. Bonllabí, Valencia, 1525.

199. Libre de amic e amat (Liber amici et amati). Mallorca, 1276-1278?

Forma parte del *Blanquerna* (núm. 226), pero ha sido publicado separadamente, y es la joya más preciada de la mística luliana.

Ediciones:

Texto catalán: Mallorca, 1904; Barcelona, 1927; Barcelona, 1935.

Texto latino: París, 1505; Alcalá, 1517; París, 1585; Roan, 1632.

Versiones castellanas: Mallorca, 1749; Mallorca, 1760; Madrid, 1903.

Versiones francesas: París, 1586; París, 1632; París, 1645.

Versiones francesas modernas: Ginebra, 1890; por Marius André (Bruselas, 1897 y París, 1921); por A. de Barrau y Max Jacob (París, 1919); por G. Etchegoyen (en "Etudes Franciscaines", vols. 45 y 46, 1933-1934).

Versiones italianas: por E. Mele (Lanciano, 1932); por el P. Umile da Genova (Génova, 1932).

Versión inglesa: por E. Allison Peers, Londres, 1923.

200. Art de contemplació. Incluído en el *Blanquerna* (núm. 226), ha sido publicado separadamente.

Tratado sobre el arte y método de contemplar.

Ediciones: fragmentaria, por Probst, en apéndice a su obra citada, Toulouse, 1912, págs. 329-332; íntegra, por el mismo, en *La mystique de Ramon Lull et l'Art de contemplació* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIII, H. 2-3, Münster, 1914).

Versión inglesa: por Fr. Lejau Frost, Baltimore, 1903; por E. Allison Peers, Londres, 1925.

201. Art amativa (Ars amativa boni). Montpellier, 1290.

Filosofía del amor construída según las reglas del Arte general. Lull se proponía traducirlo al latín y al árabe.

Ediciones:

Texto catalán: por S. Galmés, Mallorca, 1933.

Texto latino: Maguncia, 1737.

202. Arbre de filosofia desiderat (Arbor philosophiae desideratae). Dedicada a su hijo. Montpellier, hacia 1290.

Es un esbozo de Arte memorativa y ciencia para amar a Dios

Ediciones:

Texto catalán: por S. Galmés, Mallorca, 1933.

Texto latino: Maguncia, 1737.

203. Libre de Sancta Maria (Liber de laudibus B. Mariae). Montpellier, 1290 o 1291.

Ediciones:

Texto catalán: por Pijoán, Barcelona, 1905; Mallorca, 1915.

Texto latino: París, 1494; París, 1499; París, 1499, reimpresión de la anterior.

Versión castellana: Mallorca, 1755.

204. Flors d'amor (Flores amoris et intelligentiae). Nápoles, 1294.

Tratado místico muy característico de Lull en el que se mezclan los

procedimientos silogísticos con las metáforas y las alegorías trovadorescas.

Ediciones:

Texto catalán: por S. Galmés, Mallorca, 1935.

Texto latino: Maguncia, 1737.

205. Contemplatio Raymundi o **Liber de decem modis contemplandi Deum.** París, 1297.

Tratado a la vez místico y apologético, escrito con arreglo al *Art inventiva* (núm. 26) y a la *Taula general* (núm. 29), que Lull somete al examen de los doctores de París.

Esta obra forma una unidad con la obra siguiente.

206. Liber quomodo contemplatio transit in raptum.

Escrita expresamente por Lull para complementar la obra anterior. De ahí que ambas figuren como separadas en los catálogos.

Edición: S. Galmés ha publicado las dos obras con el título genérico de *Contemplatio Raymundi* (Mallorca, 1935).

207. Arbre de filosofia d'amor (Arbor philosophiae amoris). Dedicado a Felipe *el Hermoso* y a la reina Juana de Navarra. París, octubre de 1298.

Libro de una gran ternura en el que Lull, decepcionado, intenta alcanzar por la vía del amor lo que no ha podido conseguir con el entendimiento sólo.

Ediciones:

Texto catalán: Mallorca, 1901; Mallorca, 1935.

Texto latino: París, 1516; Maguncia, 1737.

Versión inglesa: por E. Allison Peers, Londres, 1926.

208. Libre de oracions (Liber de tredecim orationibus). Barcelona, posterior a octubre de 1299.

Es un arte de orar.

Ediciones. Texto catalán: Mallorca, 1901; Mallorca, 1935.

209. Compendiosa contemplatio. Comenzada en el mar, durante la travesía de Mallorca a Sicilia, y terminada en Mesina en mayo de 1313.

Está dividida en dos partes que versan, respectivamente, sobre la contemplación de la Trinidad y de la Encarnación.

Edición: por S. Galmés, Mallorca, 1935.

VII. Obras pedagógicas.

210. Libre del Orde de Cavalleria. Mallorca, 1275?

Doctrinal del perfecto caballero cristiano medieval. Esta obra ha ejercido gran influencia en la literatura española.

Ediciones:

Texto catalán: por M. Aguiló, Barcelona, 1879; por J. R. de Luanco, ed. catalano-castellana, R. Academia de Buenas Letras, Barcelona, 1901; Mallorca, 1906, a la que sigue una antigua versión francesa.

Versión inglesa, hecha sobre una versión francesa, por W. Caxton, Londres, 1926.

211. Doctrina pueril. Dedicada a su hijo. Mallorca, 1278?

Cuadro ideal de la educación, según Lull.

Ediciones:

Texto catalán: (adaptado a la lengua usual mallorquina) Mallorca, 1736; por M. Obrador, Mallorca, 1906; por M. Obrador, Barcelona, 1907; por R. de Alós-Moner, fragmentaria, en "Franciscalia", Barcelona, 1928, páginas 1-13.

Versión castellana: Salamanca, 1742.

212. Proverbis de Ramon o **Libre de Proverbis (Liber proverbiorum).** Roma, 1296 (107).

Continuación y complemento del "Arbre exemplifical" del *Arbre de Sciencia* (núm. 2), siguiendo la doctrina de la *Taula general* (núm. 29). La obra contiene tres partes: 1.ª proverbios teológicos; 2.ª proverbios naturales; 3.ª proverbios morales.

Ediciones:

Texto catalán: por S. Galmés, Mallorca, 1928.

Texto latino: Barcelona, 1493; Venecia, 1507; Valencia, 1510; París, 1516; Mallorca, 1735; Maguncia, 1737; Mallorca, 1738.

213. Libre de mil proverbis. Mallorca, 1302.

De carácter más popular que la colección anterior.

Ediciones:

Texto catalán y versión latina: Mallorca, 1746.

---

(107) Sobre la fecha asignada a esta obra, véase a S. Galmés, prólogo al vol. XIV de las "Obres de Ramon Lull" (Mallorca, 1928), dedicado a los Proverbios, pág. VIII.

Texto catalán: por J. Rosselló, con versión castellana, Mallorca, 1901; por S. Galmés, Mallorca, 1928.

Versión castellana: por F. Sureda Blanes, en "Nueva Biblioteca Filosófica", vol. 66, Madrid, 1933.

214. Liber de consilio. Montpellier, marzo de 1303. Inédito.

Preceptos sobre el arte de gobernar.

Véanse: Littré-Hauréau, núm. 220; Longpré, núm. 5; Ottaviano, núm. 100; Avinyó, núm. 106.

215. Ars consilii. Túnez, julio de 1315. Escrito primero en árabe.

Versa sobre el mismo asunto que el anterior, aplicando su Arte general.

Edición. Texto latino: por el Dr. José Rius, en "Miscel·lània Lulliana", Barcelona, 1935, págs. 263-298.

VIII. Obras sobre la cruzada y las misiones.

216. De epistola Summo Pontifici pro recuperatione Terrae Sanctae, denominada también **Liber de conquisitione Sancti Sepulchri** y **De modo convertendi infideles et recuperandi Terram Sanctam.** Roma, 1290. Inédito.

Mencionada esta obra, con el primer título, en el suplemento al catálogo de 1311.

Es un memorial presentado al Papa Nicolás IV en la citada fecha.

Véanse: Pasqual, *Vind. Lull.*, t. I, cap. XIX, ss. XV, pág. 187; Avinyó, núm. 49.

217. Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V. Nápoles, 1294.

Se inserta generalmente al final del *Liber de quinque sapientibus* (número 86).

Ediciones: Maguncia, 1722; reproducida íntegramente por Pasqual en *Vind. Lull.*, t. I, cap. XXI, ss. XVI, págs. 207-208.

218. Petitio pro conversione infidelium. Roma, 1295-1296.

Dirigida al Papa Bonifacio VIII, como muestran las primeras palabras: *Advertat sanctitas vestra, sanctissime pater, domine Bonifaci papa.*

Edición: por H. Wieruszowski, en "Miscel·lània Lul·liana", Barcelona, 1935, págs. 416-419.

219. Epistolae. Escritas, según Martène y Durand, hacia 1300. Tres cartas dirigidas respectivamente al rey de Francia Felipe *el Hermoso*, a la Universidad de París y a un amigo, encaminadas a promover la fundación de colegios de lenguas orientales.

Edición: por Martène y Durand, en *Thesaurus novus anecdotorum*, París, 1717, t. I, págs. 315-317.

220. Liber de fine. Montpellier, abril de 1305.

Proyecto grandioso de realización de un Imperio espiritual cristiano, basado a la vez en el empleo de las armas materiales y de las espirituales, a saber el Arte general y las Artes derivadas, que son las que llevan a la paz y la concordia.

Ediciones: Mallorca, 1665; reproducida parcialmente por A. Gottron, en *Ramon Lulls Kreuzzugsideen*, Berlín, 1912, págs. 65-93.

221. Liber de acquisitione Terrae Sanctae. Montpellier, marzo de 1309.

Edición: por E. Longpré, en "Criterion", fasc. 10, Barcelona, 1927, págs. 265-278.

222. Liber natalis o **De natali pueri parvuli Christi Iesu.** París, diciembre de 1310 (1311, según el cómputo actual).

Libro delicioso en el que Lull propone a Felipe *el Hermoso* la fundación de colegios orientales, la fusión de todas las Ordenes militares en una sola para la realización de la Cruzada y la proscripción del averroísmo.

Ediciones: París, 1499; París, 1499 (reproducción de la anterior), ambas por J. Lefèvre d'Etaples. Su texto difiere bastante del original que se guarda en París.

Sobre este original véanse: Littré-Hauréau, núm. 53; Golubovich, ob. cit., págs. 386-388; Gottron, ob. cit., págs. 40-43.

223. Disputatio clerici et Raymundi phantastici o **Phantasticus.** En camino de París a Viena de Francia, septiembre de 1311. Texto catalán, inédito, en Mallorca.

Diálogo vivo e interesante a la vez que satírico, en el que Lull expone sus proyectos de Cruzada espiritual.

Ediciones. Texto latino: París, 1499 (reproducción de la anterior, con ligeras variantes), ambas por J. Lefèvre d'Étaples; por Marianus Müller,

O. F. M., Leipzig, 1935, en la revista "Wissenschaft und Weisheit", págs. 311-324.

224. Petitio Raymundi in concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam. Viena (de Francia), 1311.

Memorial de diez capítulos de proyectos y reformas dirigidos al Concilio ecuménico celebrado en dicha ciudad.

Edición: por H. Wieruszowski, en "Miscel·lània Lul·liana", cit., páginas 419-425.

225. Liber de participatione Christianorum et Sarracenorum. Mallorca, julio de 1312.

Edición: H. Wieruszowski ha publicado el prefacio en la obra citada, págs. 425-426.

IX. *Obras literarias* (de fondo social).

226. Libre de Evast e Blanquerna, o más brevemente, **Blanquerna (Liber Blachernae).** Montpellier, entre 1283 y 1285.

Especie de novela filosófico-social en la cual se refleja admirablemente el espíritu de la época y se muestra con toda su pujanza el Lull reformador y evangélico. Obra muy original y una de las más bellas de la producción luliana.

Ediciones:

Texto catalán: Mallorca, 1914; por S. Galmés, Barcelona, 1935, vols. 50-51 de la colección "Els Nostres Clàssics" (en curso de publicación).

Versión valenciana: por J. Bonllabí, Valencia, 1521.

Versiones castellanas: Mallorca, 1749; Madrid, 1881.

Versión inglesa: por E. Allison Peers, Londres, 1926.

Además del *Art de contemplació* y del *Libre d'amic e amat* de que hemos dado cuenta (núms. 200 y 199), ha sido también publicado separadamente el *Libre de Ave Maria*, que está incluído en la segunda parte, caps. 61-66, del *Blanquerna*.

Edición: por S. Galmés, Barcelona, 1927.

227. Libre de Meravelles o **Félix de les Meravelles del Mon**. París, probablemente entre 1288 y 1289.

Empareja por su carácter y tendencias, y también por su gran belleza, con la producción anterior. Es una verdadera enciclopedia popular. El libro VIII, que versa sobre el hombre, es un tratado de psicología. El libro VII, denominado *Libre de les bèsties,* ha sido publicado separadamente.

Ediciones:

Texto catalán: por M. Aguiló, Barcelona, 1872-1904; por M. Aguiló, Mallorca, 1903; por S. Galmés, Barcelona, 1931-32-33-34.

Versión castellana: Mallorca, 1750.

Ediciones separadas del *Libre de les bèsties*:

Texto catalán: por M. Obrador, Barcelona, 1906.

Versión castellana: por J. Rosselló y F. Sureda Blanes, Madrid, 1933, en "Nueva Biblioteca Filosófica", vol. 66.

Versión alemana, con el texto original catalán: por Konrad Hoffmann, en *Ein katalanisches Thierepos,* Munich, 1872.

Versión inglesa: por E. Allison Peers, Londres, 1927.

228. Consolatio Venetorum et totius gentis desolatae. París, diciembre de 1298.

Obrita de carácter literario, con fondo filosófico-moral. Lull, con ocasión de la derrota de los venecianos por los genoveses en el combate naval de 8 de septiembre de 1298 cerca de las costas de Dalmacia, consuela a los primeros y excita a aquellas dos Repúblicas a hacer la paz. Es también un tratado de la consolación en general.

El manuscrito de esta obra fué descubierto por B. Hauréau con posterioridad a la publicación del tomo XXIX de la "Histoire littéraire de la France" (1885), y lo dió a conocer en sus *Notices et extraits de quelques Mss. latins de la Bibliothèque Nationale,* vol. IV, París, 1892, págs. 290-294. Lorenzo Riber ha publicado unos extractos (*Remembrances de Ramon Lull,* en "La Veu de Catalunya", Barcelona, 4 de julio de 1928, y *La Consolació dels Venecians,* en "La Nostra Terra", Mallorca, agos.-sept.-oct. de 1934, págs. 316-318).

X. Obras rimadas.

229. La Logica del Gazzali posada en rims (Compendium logicae Algazelis). Redactada originariamente en árabe, es, a nuestro entender, una de las primeras obras escritas por R. Lull. Más tarde fué

vertida sucesivamente al latín y al catalán. Texto latino, inédito, en Munich. El texto catalán consta de 1.612 versos.

Probablemente fué, en su primera redacción arábiga, un cuaderno de estudio de Lull, en el que éste compendia con originalidad la lógica de Algazel, compendio que le serviría de preparación para su *Ars magna* primitiva (108).

Edición crítica por Jorge Rubió, precedida de un docto y luminoso estudio, en "Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans", t. V, Barcelona, 1913-1914, págs. 310-354.

230. Plant de Nostra Dona, Santa Maria. Mallorca (tal vez en Miramar), hacia 1275?

Ediciones: Mallorca, 1859; Barcelona, 1925.

231. Hores de Nostra Dona Santa Maria. Mallorca, en Miramar, 1275?

Hay una amplificación, en prosa, del mismo Lull, posterior a 1290, a fin de hacer más asequible esta obra.

Ediciones: Mallorca, 1859; de la amplificación en prosa. Mallorca, 1915.

232. Lo peccat de N'Adam. Perpiñan, 1282.

Poema teológico de unos 200 versos.

Ediciones: Mallorca, 1859; por F. de B. Moll, Barcelona, 1932, en el "Anuari de l'Oficina Romànica de Lingüística i Literatura", vol. V.

233. Regles introductories (Regulae introductoriae in practicam artis demonstrativae). Montpellier, 1283?

Composición de cinco estrofas monorrimas de veinte alejandrinos destinada a popularizar el *Art demostrativa*.

Ediciones:

Texto catalán: Maguncia, 1729; por S. Galmés, Mallorca, 1933.

Texto latino: Maguncia, 1729.

234. A vos Dona Verge. Montpellier, hacia 1284.

Incluída en el Blanquerna (núm. 226).

Ediciones: Mallorca, 1859; por M. Milá y Fontanals (*De los Trova-*

---

(108) Insistiremos sobre esta hipótesis en el capítulo XI, al tratar de la prehistoria del Arte luliano.

dores en España, Barcelona, 1889, pág. 497); por O. Denk (*Einführung in die Geschichte der altcatalanischen Litteratur,* Munich, 1893, página 202); por A. Bulbena Tosell (*Crestomatia de la llengua catalana,* Barcelona, II, 1907, págs. 32-33); Barcelona, 1925.

235. Sènyer, ver Dèus, rei gloriós. Montpellier, hacia 1284.

Incluída esta poesía también en el *Blanquerna* (núm. 226); fué compuesta después de la fundación del colegio de Miramar.

Ediciones: Mallorca, 1859; por M. Milá y Fontanals (*De los Trovadores,* etc., cit., págs. 497-499); Barcelona, 1925.

Versión castellana: por el P. Pasqual (*Vida del B. Raymundo Lulio,* vol. II, Mallorca, 1890, págs. 225-227).

236. Los cent noms de Dèu (De centum nominibus Dei). Roma, 1285.

Composición poética de carácter teológico, distribuída en cien capítulos, uno para cada nombre, destinada a ser cantada. En el prólogo, Lull declara que imita a los sufíes árabes.

Ediciones: Mallorca, 1859; fragmentaria, Barcelona, 1925.

237. Lo Desconhort. Roma, 1295?

Es la obra maestra de la poesía luliana, de gran fuerza dramática y de especial interés autobiográfico.

Ediciones:

Texto catalán: Mallorca, 1859; Barcelona, 1925.

Versiones castellanas: Mallorca, 1540; Mallorca, 1606; Mallorca, 1852; Mallorca, 1859.

Versión francesa: por J. M. Guardia, en "Revue de l'Instruction Publique", 1862, y "Revue Germanique", 1862; fragmentaria, por B. Hauréau, en "Histoire littéraire de la France", t. XXIX, París, 1885, páginas 23-29.

238. Cant de Ramon. París, 1299.

Es la poesía más sentida y emotiva de Lull. Tiene asimismo valor autobiográfico.

Ediciones: Mallorca, 1859; Barcelona, 1925; fragmentaria, por Lorenzo Riber (*Vida i actes del ... B. Ramon Lull,* Mallorca, 1916, páginas 177-179); por J. M.ª Capdevila (*Les cent millors poesies líriques de la llengua catalana,* Barcelona, 1925, págs. 11-14); por Bartsch (*Zur catalanischen Litteratur,* en "Jahrbuch für romanische und englische Lit-

teratur", XI); fragmentaria, por B. Hauréau (en "Histoire littéraire de la France", cit., págs. 31-32); por O. Denk (ob. cit., págs. 208-209).

239. Dictat de Ramon (Compendiosus tractatus Raymundi de articulis fidei, de vulgari in latinum translatus. Texto rimado catalán, Barcelona, diciembre de 1299; versión latina, Mallorca, julio de 1300. La versión latina, inédita, no es literal, *sed ad sensum;* hay manuscritos en Mallorca y en Munich.

Poema didáctico de unos trescientos versos, dedicado a Jaime II, y destinado a explanar algunos artículos de la fe.

Ediciones. Texto rimado catalán: Mallorca, 1859; Barcelona, 1925.

240. Medicina de pecat. Mallorca, julio de 1300.

Poema didáctico-moral de unos seis mil versos. De algún interés para la historia de las doctrinas correccionalistas.

Ediciones: Mallorca, 1859; fragmentaria, Barcelona, 1925.

241. Aplicació de l'Art general. Mallorca, 1301.

Poema didáctico de unos 1.200 versos, destinado a popularizar el Arte general en sus diversas aplicaciones a las ciencias particulares.

Edición: Mallorca, 1859.

242. Proverbis d'ensenyament. Después de 1309 (109).

Colección de 174 dísticos octosílabos de carácter moral, adicionada con otros 51 proverbios; en total, 225 proverbios.

Ediciones: por A. Morel-Fatio, en "Romania", 1882 (t. XI, pág. 188 y sigs.); Mallorca, 1928, en la cual es incluída otra pequeña colección de 51 proverbios rimados de la misma factura, descubierta y publicada por M. Obrador (*Viatge d'investigació a les biblioteques de Munich i Milà,* en "Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans", 1908, págs. 606 y 607) y que S. Galmés estima que formaban parte de la colección mayor.

Versión castellana: por F. Sureda Blanes, Madrid, 1933 (en "Nueva Biblioteca Filosófica", vol. 66).

243. Lo Concili. Viena de Francia, 1311.

Composición de unos 800 versos, muy personal y muy movida y que ofrece un gran interés de época. Lull bosqueja en ella los proyectos que luego formuló al Concilio de Viena.

Ediciones: Mallorca, 1859; Barcelona, 1925.

---

(109) Sobre la cronología de esta obra, véase a S. Galmés, prólogo al vol. XIV de las "Obres de Ramon Lull", Mallorca, 1928, págs. XI y XII.

XI. Obras perdidas.

1. *Libre de plasent visió.* Citado en el *Libre de Meravelles,* de carácter enciclopédico. Existía aún en 1521, según testimonio del maestro J. Bonllabí en la "Epístola proemial" a la edición valenciana del *Blanquerna.*

2. *De vitiis et virtutibus.* Citado en el *Blanquerna.*

3. *De doctrina de princeps.* Citado también en el *Blanquerna.*

4. *Libre de passatge* (*Liber de transitu*). Citado en el *Desconhort.*

5. *De commendatione antiquorum sapientum* (110).

6. *Nou libre de Proverbis* (Montpellier, hacia 1309), que S. Galmés denomina *Proverbis de regiment* (111), compuesta para la educación de los hijos de Jaime II.

7. Probablemente el *Libre del orde de Clerecia* (anunciado en el *Libre del orde de Cavalleria*).

8. *Libre de predestinació.* Citado en el catálogo de la Escuela luliana de Barcelona de 1488.

9. *Libre contra amic, en pla* (íbidem).

10. *Rudimenta Doctrinae puerilis, in rithmis, cathalane* (íbidem).

11. *Liber de confessione, cathalane, in rithmis* (íbidem).

12. *Tractatus de ente, intellectu et potentia, cathalane* (íbidem).

Y, además, algunos de aquellos quince opúsculos catalanes escritos en Túnez en 1315 (112).

XII. Obras apócrifas y atribuídas (113).

1. *Apertorium.* Nurenberg, 1546; Basilea, 1561; Colonia, 1567; Basilea, 1572; Colonia, 1579; Estrasburgo, 1582; Leiden, 1598; Francfort,

---

(110) Véase, sobre esta obra, E. Longpré: *Le Ms. 500 de Reims et le "De adventu Messie" de R. Lull,* en "Miscel.lània Lul.liana", cit., pág. 382.

(111) Prólogo al vol. XIV de las "Obres de Ramon Lull", Mallorca, 1928, pág. XI, donde da noticias interesantes de esta obra.

(112) Véase A. Rubió y Lluch: *Documents per l'història de la cultura catalana migeval,* cit., vol. I, pág. 66.

(113) Es difícil presentar una lista completa que, por otra parte, no interesa tanto como el catálogo de las obras auténticas. Véanse las listas de Longpré (obra cit., cols. 1110-1112), C. Ottaviano (obra cit., págs. 96-100) y Rogent-Durán (*Bibliografia,* cit., páginas 393 y 394), y los juicios emitidos por J. Rubió (*Los códices lulianos de la Biblioteca de Innichen,* cit.) y R. de Alós-Moner (*Los Catálogos lulianos,* cit.) acerca de las obras que mencionamos en el texto como apócrifas o atribuídas. Para las obras de alquimia *inéditas* atribuídas a R. Lull, que no incluímos en la lista, véase la "Hist. litt. de la France", t. XXIX, págs. 631-632.

1599; Ursell, 1602; Leiden, 1602; Leipzig, 1612; Estrasburgo, 1613; Tubinga, 1641; Estrasburgo, 1659; Ginebra, 1702; Colonia, 1702.

2. *Clavicula quae et Apertorium dicitur.* Colonia, 1579; Leiden, 1598; Francfort, 1599.

3. *Clavis.* Versión alemana: Leipzig, 1612.

4. *Ars cabbalistica, Opusculum de auditu cabbalistico* (114), *Le petit oeuvre, Traicté de l'ouyr cabalistique, Introduction a toutes les sciences.* Venecia, 1518; Venecia, 1533; París, 1578; Estrasburgo, 1598; sin nombre de lugar, 1601; Estrasburgo, 1609; Estrasburgo, 1617; Estrasburgo, 1651. Traducción francesa: París, 1632.

5. *Ars intellectiva, Magica lapidis philosophorum.* Basilea, 1561; Colonia, 1657; Basilea, 1572.

6. *Ars operativa medica.* Basilea, 1561; Basilea, 1571; Basilea, 1597; Colonia, 1612.

7. *Liber artis compendiosae qui Vademecum nuncupatur.* Francfort, 1550; Basilea, 1572; Basilea, 1600; Ginebra, 1702; Colonia, 1702. Versión francesa: París, 1627.

8. *Libellus de conservatione vitae.* Roma, 1516; Estrasburgo, 1616.

9. *Compendium animae transmutationis metallorum.* Nurenberg, 1546; Francfort, 1550; Basilea, 1561; Colonia, 1566; Basilea, 1752; Colonia, 1753; Basilea, 1600; Basilea, 1601; Ursell, 1602; Estrasburgo, 1613; Ruan, 1663; Ginebra, 1702; Colonia, 1702.

10. *Compendium artis alchimiae et naturalis philosophiae.* Basilea, 1572; Basilea, 1593; Basilea, 1610; Francfort, 1630; Ginebra, 1702; Colonia, 1702.

11. *Tractatus de duabus nobilissimis aquis.* Colonia, 1567.

12. *Epistola accurtationis lapidis benedicti ad dom. Robertum Anglorum regem.* Colonia, 1567; Basilea, 1572; Basilea, 1600; Ginebra, 1702; Colonia, 1702.

13. *Epistolae medicae* (115).

14. *Experimenta.* Basilea, 1572; Basilea, 1600; Ginebra, 1702; Colonia, 1702.

15. *Liber de intentione alchimistrarum.* Basilea, 1561; Basilea, 1572.

---

(114) Esta obra, que figura en muchas de las colecciones de obras lulianas impresas en los siglos XVI y XVII, ha sido considerada como auténtica hasta nuestros días. Prantl tuvo ya sospechas acerca de su autenticidad (*Geschichte der Logik im Abendlande*, reimpresión de Leipzig, 1927, vol. III, cap. XVIII, págs. 145-177). Han sostenido su carácter apócrifo Littré-Hauréau ("Hist. littér. de la France", t. XXIX, núm. 77), Probst (obra cit., pág. 243) y Desdevises du Dézert ("Revue Hispanique", París, 1915, t. XXXIII, pág. 294), y ésta es también nuestra opinión, sobre la que insistiremos en el capítulo XI.

(115) Sobre esta obra, véase Rogent-Duran, *Bibliografía*, cit., núm. 197, pág. 166.

16. *Liber lapidarii.* Basilea, 1572; Basilea, 1593; Basilea, 1601; Basilea, 1610.

17. *Liber de lapide et oleo philosophorum.* Basilea, 1572; Basilea, 1593; Basilea, 1601; Basilea, 1610; Ginebra, 1702; Colonia, 1702.

18. *Liber lucis mercuriorum.* Basilea, 1572; Basilea, 1600; Ginebra, 1702; Colonia, 1702.

19. *Magia naturalis.* Nurenberg, 1546; Colonia, 1567.

20. *Liber medicinae magnae, Liber de medicinis secretissimis.* Basilea, 1572; Basilea, 1600.

21. *Libellus de mercurio solo.* Basilea, 1561; Basilea, 1572.

22. *Liber mercuriorum.* Basilea, 1561; Colonia, 1567; Basilea, 1572. Versión inglesa: Londres, 1815.

23. *Modus accipiendi aurum potabile.* Basilea, 1572; Basilea, 1593; Basilea, 1601; Basilea, 1610.

24. *Oratio exemplaris.* París, 1515; Estrasburgo, 1598; Estrasburgo, 1609; Estrasburgo, 1617; Estrasburgo, 1651.

25. *Potestas divitiarum de compositione lapidis philosophici.* Basilea, 1572; Basilea, 1593; Basilea, 1601; Basilea, 1610; Ginebra, 1702; Colonia, 1702.

26. *In Rhetoricam isagoge.* París, 1515; Estrasburgo, 1598; Estrasburgo, 1609; Estrasburgo, 1617; Estrasburgo, 1651.

27. *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia.* Texto latino: Venecia, 1514; Venecia, 1518; Augsburgo, 1518, 1520; Venecia, 1521; Lyón, 1535; Estrasburgo, 1541; Venecia, 1542; Nurenberg, 1546; Colonia, 1567; Estrasburgo, 1616. Extracto de *Praxis universalis magni operis*: Basilea, 1561; Basilea, 1572; Ursell, 1602; Estrasburgo, 1613; Estrasburgo, 1659. Versión italiana: Venecia, 1557.

28. *Liber secreti secretorum.* Colonia, 1592.

29. *Summaria lapidis consideratio et ejus abbreviationes.* Basilea, 1561; Basilea, 1572.

30. *Tractatus de venatione medii inter subjectum et praedicatum, Liber de venatione medii... Traicté de la recherche du moyen...* París, 1516; París, 1518; Estrasburgo, 1598; Estrasburgo, 1609; Estrasburgo, 1617; Estrasburgo, 1651; Mallorca, 1744. Traducción francesa: París, 1632.

31. *Testamentum antiquum.* Colonia, 1566; Colonia, 1573; Ursell, 1602; Estrasburgo, 1613; Roan, 1663; Ginebra, 1702; Colonia, 1702.

32. *Testamentum novissimum o ultimum.* Colonia, 1566; Basilea, 1572; Basilea, 1593; Basilea, 1600; Basilea, 1601; Basilea, 1610; Francfort, 1630; Ginebra, 1702; Colonia, 1702.

33. *Practica.* Basilea, 1561; Basilea, 1572.

34. *Codicillus, Vademecum, Cantilena, Clausula Testamenti.* Colonia, 1563; Colonia, 1572; Francfort, 1630; Roan, 1651; Roan, 1663; Ginebra, 1702; Colonia, 1702.

35. *Conclusio summaria, Repertorium ad intelligendum testamentum et codicillum.* Basilea, 1561; Colonia, 1567; Basilea, 1572.

36. *Elucidatio testamenti.* Basilea, 1572; Basilea, 1593; Basilea, 1600; Basilea, 1601; Basilea, 1610; Ginebra, 1702; Colonia, 1702.

37. *Logica parva* (116). Alcalá, 1518; Mallorca, 1744.

38. *Art d'alquimia* (117). Mallorca, 1859.

39. *A vós, Dèus gloriós.* Mallorca, 1859.

40. *Lo Conqueriment de Maylorcha* (118). Texto catalán y versión castellana: Mallorca, 1859.

41. *De la doctrina dels infants* (119).

42. *Art de confessió* (120). Ediciones: Barcelona, 1567?; Mallorca, 1906.

43. *Liber de Benedicta tu in mulieribus* (121). Versión castellana: Mallorca, 1739.

44. *Liber de conceptu virginali* (122).

---

(116) Probablemente es obra de Nicolás de Pax, que es el primero que la hizo imprimir en Alcalá, en 1518. No figura en los catálogos antiguos ni en el de Salzinger. Véase Rogent-Duran, *Bibliografia,* cit., núm. 69, pág. 64.

(117) Aparte de que, como hemos dicho, Lull no fué alquimista, véanse Rogent-Duran, *Bibliografia,* cit., núm. 412, pág. 374, y R. d'Alò-Moner, *Poesies,* cit., pág. 313.

(118) "Flagrante pastiche" de J. Rosselló y Joaquín María Bover, según afirma M. Obrador y Bennassar (Proemio al vol. I del *Libre de Contemplació en Dèu.* Mallorca, 1906, pág. IX).

(119) Se trata de un catecismo de fecha posterior, que ha sido estudiado por P. Guarnerio: *Contributo agli studi Lulliani,* en el "Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans, 1908, págs. 497-519.

(120) Véanse: Littré-Hauréau, núm. 244; M. Obrador, *Doctrina pueril,* Mallorca. 1906, pág. XXXV; y Rogent-Duran, *Bibliografía,* cit., núm. 108, págs. 94 y 95.

(121) No sólo el estilo y el lenguaje, sino también la fecha y el lugar de la composición (Valencia, 1335) deponen contra la autenticidad del *Liber de Benedicta tu in mulieribus.* (Véase a S. Galmés, introducción al vol. X de las "Obres de Ramon Lull", Mallorca, 1915, págs. XV y XVI).

(122) El *Liber de conceptu virginali* fué escrito durante la segunda mitad del siglo XIV, también después de la muerte de Lull. Véanse J. Rubió (obra cit., pág. 305, número 1) y R. de Alós-Moner (obra cit., pág. 87).

CAPITULO X

LA DOCTRINA. ORIGENES Y DESENVOLVIMIENTO DE LA FILOSOFIA LULIANA (1)

I

Las controversias religiosas y la literatura polémico-apologética.

Orígenes y fases de la literatura polémico-apologética, principalmente en España.—Doctrina de la persuasión de San Ramón de Peñafort.—La controversia oral y escrita.—La exégesis escrituraria.—El argumento de autoridad y las "razones naturales".—Ramón Lull y las "razones necesarias".

1. Uno de los hechos más característicos de la Edad Media es la coexistencia de las religiones cristiana, judaica y arábiga. Es difícil expresar la naturaleza íntima de este hecho en términos modernos. No se trata de una situación de neutralidad religiosa en la que cada confesión desarrolle pacíficamente sus creencias al lado, y desinteresándose, de las demás. En la *Summa de Paenitentia* de San Ramón de Peñafort, escrita para guía de la conciencia moral de toda la Cristiandad, se dan una serie de normas acerca de las relaciones que lícitamente, esto es, sin pecar, pueden mantener los cristianos con los infieles, a saber, con los sarracenos y, especialmente, con los judíos. No deben los cristianos habitar ni comer con éstos, ni solicitar sus servicios médicos, ni concurrir juntamente a los baños, ni otorgarles dignidades u oficios públicos que darían ocasión a que hiciesen pesar duramente su influencia; y aunque se les haya de permitir el ejercicio de sus ritos y fiestas, vendrán obligados a vivir en lugar separado y a vestir de un modo espe-

(1) A propósito del presente capítulo, consúltese la obra de Tomás Carreras Artau: *Introducció a la Història del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica*, Barcelona, 1931, págs. 34-49.

cial, que permita distinguirlos en todas partes (2). Por otro lado, el compilador de las Decretales coloca a la persona del judío o del musulmán dentro de una situación de respeto, porque siempre ve en el uno y en el otro un ser moral naturalmente apto para ser convertido al Cristianismo. Esta conversión, según la mente de San Ramón de Peñafort, debe ser buscada e intentada, pero con medios persuasivos, nunca por la fuerza (3). La actitud del Cristianismo frente al Judaísmo y al Mahometismo podría calificarse de tolerancia activa y transitoria. En realidad, cada confesión está animada por un vigoroso espíritu de proselitismo y, convencida de que sus creencias encierran la única doctrina de la salvación eterna, aspira a ensanchar, día por día, sus dominios, apelando a los diversos medios que tiene a mano: la protección del poder público, la fuerza más o menos habilidosa, la astucia y, en un plano superior, las llamadas armas espirituales, a saber, la enseñanza, la predicación, la controversia oral y la escrita. En el manejo insistente, ordenado y aun sistemático de estas armas espirituales, se encuentra el origen de la literatura polémico-apologética, la cual adquiere mayor importancia cuando, desconfiándose en el mundo cristiano del éxito final de las Cruzadas, unos hombres nuevos, provistos con las nuevas armas de la persuasión, tratan de organizar una cruzada espiritual a fin de promover la conversión de los infieles en su propio territorio.

2. Esa literatura polémico-apologética presenta diversos tipos, que no siempre aparecen en sucesión cronológica, ya que a veces coexisten. Los últimos tipos, estudiados desde el punto de vista lógico, constituyen ya una manera de filosofar cada vez más diestra.

Un primer tipo, el más elemental, lo constituye la controversia puramente exegético-crítica, en la cual se discute la autenticidad y la interpretación de los textos sagrados en relación con los dogmas de la Trinidad, la venida del Mesías, la Encarnación y la Redención y, en general, todos los artículos de la fe católica. La cristalización de esta primera forma de polémica la encontramos en las disputas orales y públicas, de las cuales es una de las más famosas la celebrada en Barce-

---

(2) *Sancti Raymundi de Pennafort Ordinis Praedicatorum Summa*. Verona, Tip. Carattonio, 1744; lib. I, tít. IV, párr. II: "Circa eos (Judaeos et Sarracenos) quomodo debent se habere Christiani?", pág. 25.

(3) "Debent autem, sicut ait Gregorius, tam Judaei quam Sarraceni auctoritatibus, rationibus et blandimentis potius quam asperitatibus ad fidem Christianam de novo suscipiendam provocari, non autem compelli; quia coacta servitia non placent Deo." *Ibidem*, párr. I.

lona, a presencia del rey Jaime I, el día 20 de julio de 1263, reseñada con anterioridad (4).

La controversia escrita origina un segundo tipo más complejo, en el que al lado de la interpretación del texto bíblico aparecen argumentos de "razón natural" y, al propio tiempo, la ordenación de las materias va tomando la estructura cada vez más perfecta de un tratado. En otro capítulo hemos estudiado la *Explanatio symboli apostolorum* del dominico catalán Ramón Martí, donde el autor, para exponer y demostrar el dogma contenido en los doce artículos del Símbolo, apela en primer término a las Sagradas Escrituras y alega, además, "razones naturales". Nos interesa ahora especialmente la ponderación que R. Martí hace de esas "razones naturales" en relación con el argumento de autoridad. Recuérdese que, al tratar en el artículo primero de la Trinidad, tema éste capital y que constituye siempre un momento culminante en aquellas controversias, afirma R. Martí que la prueba por autoridad es la más fuerte y cierta para los fieles, siguiendo después las razones y analogías de toda especie: *Probatio per auctoritates in hac materia fortior est et certior fidelibus. Deinde rationibus et similitudinibus quoquo modo* (5).

La *Explanatio symboli apostolorum* es, como vimos, el preludio del *Pugio fidei*. En esta producción, aun manteniendo el autor el mismo criterio respecto a la prelación del argumento de autoridad, las llamadas "razones naturales" tienen asignada una nueva función especial en relación con los más amplios horizontes y la nueva y más complicada estructura de la obra, en cuya primera parte es desenvuelto un programa de cuestiones de índole filosófica, si bien relacionadas con el dogma, verdaderos *praeambula fidei,* como fueron denominadas más adelante, programa que nos recuerda las vastas perspectivas de la *Summa contra Gentes* de Santo Tomás de Aquino. Aunque la crítica ha resuelto definitivamente en favor del segundo el punto controvertido de la prioridad, es preciso insistir ahora en que, de hecho, la inspiración primordial venía de España, y especialmente de Cataluña: era Ramón de Peñafort, General de los dominicos, quien aconsejaba a la vez a Ramón Martí y a Tomás de Aquino y les daba la pauta de sus futuras obras; como antes él había promovido también la fundación de colegios

(4) Véase el capítulo I, párrafo III, núm. 16. Es sumamente instructivo el examen del acta que se hizo de aquella disputa y que autorizó con su sello el rey Jaime I; el traslado de la misma se halla en el llamado *Cartoral de Carlo Magno* de la Curia episcopal de Gerona, y lo inserta Villanueva: *Viaje literario a las Iglesias de España,* t. XIII, Madrid, 1850, apénd. núm. LVII, pág. 185.

(5) Véase el capítulo I, párrafo II, núms. 6 y 7.

de lenguas orientales, con religiosos catalanes (uno de ellos Ramón Martí), en la propia tierra de los infieles, nueva y preciosa arma auxiliar para las controversias (6). No hay duda de que aquella doctrina de la persuasión del compilador de las Decretales, poco ha explicada, es la primera simiente de toda la literatura polémica. San Ramón de Peñafort, sin ser precisamente un filósofo profesional, ha sido uno de los hombres que han contribuído más eficazmente a la formación del pensamiento cristiano medieval.

3. Volviendo al *Pugio fidei,* vemos que su autor, en la aludida primera parte, y especialmente al tratar de la existencia de Dios, intenta probar con razones necesarias: *per demonstrativas et irrefragabiles rationes;* lo cual, añade, no es posible tratándose de los artículos de la fe: *Articula fidei non possunt demonstrative probari.* No faltará, con todo, quien intente audazmente aplicar aquellas "razones demostrativas" o "necesarias" (*logicales*), no sólo a los *praeambula,* sino también a los *articula fidei,* inaugurando un nuevo y último tipo de controversia y, con ello, una nueva e insólita arte de filosofar. El autor es un catalán de Mallorca: *Ramón Lull.* El conjunto de sus métodos y doctrinas, explicados por él o desarrollados más tarde por sus discípulos, constituye el *lulismo,* término consagrado en la historia de la filosofía.

(6) Ibid., núms. 4, 10-12 y 14-15.

II

Orígenes y desenvolvimiento de la filosofía luliana.

El lulismo, producto de la confluencia de las corrientes polémico-apologética y franciscana.—El injerto arábigo como exigencia y resultado de la polémica.—Desarrollo y ponderación de las tendencias racionalista, crítica y mística en la mente de Lull y en el *opus* luliano.

4. Hay un *lulismo* de Lull, que no siempre coincide con el *lulismo* de los lulianos. El lulismo, estudiado en su momento genético, es un producto de la confluencia de la dirección polémico-apologética que acabamos de exponer, con la corriente netamente franciscana. San Francisco concibió la idea de acabar las Cruzadas, realizando al mismo tiempo su objetivo; el secreto consistía en sustituir la conquista por la conversión, esto es, las armas materiales por las armas espirituales. Pero entre estas armas espirituales, el *Poverello* de Asís repudiaba el peso abrumador de la erudición y la filosofía, reservándose solamente la verdad amable del Evangelio, asequible a todos, doctos e ignorantes, dispuesto por su parte a sellarla con la propia vida. Lull coincide totalmente con San Francisco en cuanto al propósito, pero discrepa respecto a los medios para realizarlo. El ejemplo viviente de las grandes controversias públicas celebradas en Cataluña y su trato familiar con San Ramón de Peñafort (7), incitarían al Doctor Iluminado a no romper con aquella "manera de filosofar" que, según acabamos de ver, se había abierto paso y organizado en medio de las disputas. Lull no aportará el arma de la filosofía profesional o escolástica que los frailes predicadores manejaban con maestría; pero transformando y ensanchando su concepto, hará de la filosofía—y aquí volvemos a encontrar al hijo espiritual de San Francisco—un instrumento popular al servicio de la fe católica.

Para mejor realizar sus proyectos de conversión y ante el espectáculo cotidiano de los núcleos de sarracenos que, aferrados a sus

---

(7) Cfr. la *Vida coetània*.

creencias, moraban en Mallorca, Lull decide aprender la lengua y la filosofía arábigas. Quiere combatir al adversario con sus propias armas; pero, como suele acontecer en casos semejantes, acaba por apropiarse algunas de sus doctrinas y modos de argumentar. El injerto arábigo en la filosofía luliana se explica a la vez como una exigencia primordial y como un resultado de la polémica.

5. Dejando a un lado ese refuerzo arábigo, no conocemos un método más fácil y luminoso a un tiempo para descubrir los orígenes y explicar la esencia íntima del lulismo—ese hecho histórico que hoy se nos presenta tan extraordinariamente complicado y caótico—como el comparar a R. Lull con San Francisco, señalando las semejanzas y las diferencias de sus respectivas actuaciones personales. Porque la filosofía y, en general, toda la obra del Doctor Iluminado, como la del *Poverello,* no es más que el bello florecer de una actuación personal, apasionada y profundamente vivida. Difícilmente puede darse, tanto en el uno como en el otro, una concordancia más perfecta entre el hombre y la doctrina. R. Lull, ha dicho G. K. Chesterton, es el gran heredero de San Francisco, y en este negocio de la conversión de los sarracenos comprendió más, aunque, como él, ha sido poco comprendido (8).

En un documento de gran valor para la interpretación del lulismo, la *Vida coetània,* o sea la narración de los hechos altamente dramáticos de su vida, dictada por el propio R. Lull y recogida por uno de sus discípulos, son expuestos con precisión los motivos fundamentales de toda la actuación del misionero mallorquín. Estos motivos marcan también las orientaciones capitales de su filosofía. Después de ser referidas las circunstancias de su conversión—que recuerdan la escena de San Francisco ante el Cristo de San Damián—, se lee que Ramón impúsose ardorosamente aquellos tres propósitos a que nos hemos referido al trazar su biografía: 1.º la conversión de los infieles e incrédulos a la fe católica, llegando incluso hasta el martirio; 2.º la composición de un libro contra los errores de los infieles, y 3.º la fundación de colegios de lenguas, a fin de predicar y convertir a los infieles en su propia lengua (9).

6. Es característica del lulismo, en primer término, una tendencia racionalista. El racionalismo de Lull apunta hacia dos objetivos: primeramente, coadyuvar a la Cruzada espiritual; más adelante, sumarse

---

(8) *San Francisco de Asís,* versión española de M. Manent, Barcelona, 1925, capítulo VIII, pág. 213.

(9) Véase el capítulo VII, núm. 2.

a la campaña antiaverroísta. Combatir el Islam en sus propios dominios y en las posiciones que había tomado en París, esto es, en la misma sede intelectual de la civilización cristiana, he aquí la finalidad de la gran empresa luliana.

Nadie, como el Doctor Iluminado, ha desplegado un esfuerzo tan gigantesco para llevar a feliz término la Cruzada espiritual. Él utiliza todos los recursos imaginables de *persuasión*: la confesión personal, la predicación, el diálogo dramático, el conocimiento de la propia lengua de los infieles y los más variados procedimientos plástico-poéticos sugeridos por su cálida fantasía. Pero, además, cree poder aportar una "convicción", esto es, una demostración basada en razones "verdaderas" o "necesarias" (*logicales*). Lull, ciertamente, no opondrá la filosofía al Evangelio, pero sacando la filosofía de sus moldes usuales, intentará hacerla descender hasta el nivel mental común, cual si se tratase de la enseñanza popular del Evangelio. De ahí su esfuerzo repetido para crear un artificio lógico que fuese como un instrumento, asequible a todos, del recto pensar. No satisfecho con el *Art abreujada d' atrobar veritat*, o sea el *Ars magna* primitiva, intenta nuevas reducciones lógicas, y limita hasta el mínimo el número de las figuras de su Arte, "por amor a la fragilidad humana"—se lee en la *Vida coetània*—, llevado por su obstinación generosa de popularizar la filosofía puesta al servicio de la fe cristiana.

Respecto a la impugnación de la teoría de la doble verdad del averroísmo latino, el racionalismo ingenuo y optimista del Doctor Iluminado, sin salirse del *credo ut intelligam*, se traduce—visto desde fuera—en un ensanchamiento extraordinario del dominio propio de la filosofía; y aunque la misión de ésta sigue siendo la de servir a la teología, Lull aspira, en el terreno puramente lógico, a establecer una ecuación perfecta entre los términos "fe" y "razón".

7. Pero el racionalismo no es toda la obra luliana ni absorbe por completo el interés de la filosofía del Doctor Iluminado, aunque signifique un momento muy interesante y eminentemente dramático de su proceso; análogamente a como la conversión de los infieles no es todo el contenido de la regla franciscana sino sólo un capítulo extraordinario (10), y la Cruzada espiritual no llena ni de mucho la vida entera de San Francisco. Cuando se estudia de cerca y en toda su complejidad

---

(10) Cfr. el cap. XVI de la Primera Regla y el cap. XII de la Regla de 1223. Véase: *Les opuscules de Saint François d'Assisse*, ed. del P. Ubald d'Alençon. París, 1905, págs. 60 y 92.

la obra luliana, se adquiere la convicción de que, dentro de la misma, la tendencia racionalista tiene un valor secundario. Nos encontramos ante un racionalismo de combate y de circunstancias, que responde a necesidades perentorias de la época.

Podríamos añadir todavía que el racionalismo de Lull no es un racionalismo puro, pues no implica jamás la anulación ni siquiera el cabal deslinde de la vida afectiva. Como ya hemos notado antes, las razones de convicción son servidas con los más variados recursos de la persuasión amable y caldeada. Además, el racionalismo luliano persigue un fin pragmático, la conversión y, en último término, la salud eterna; Lull, con razón, se da a sí mismo el título de "Procurador de los infieles", porque la verdad que le atrae y de que apostólicamente quiere hacer partícipes a los demás, no es la verdad abstracta o desinteresada, sino—usando una expresión agustiniana—la verdad "salutífera" (11). En definitiva, la tendencia racionalista es fácilmente superada por el misticismo, el cual constituye el *substratum* natural de la filosofía luliana.

8. Ese fondo profundamente místico, de un lado, y, de otro, el carácter circunstancial de su racionalismo, explican otra tendencia registrable en la filosofía luliana y cuya aparición ha desconcertado a algún tratadista (12). Me refiero al criticismo de Lull, que se manifiesta a veces con tonos muy agudos, y que subsiste al lado de un verdadero *furor demonstrandi*. Lull proclama la radical incapacidad del saber humano para comprender los grandes enigmas del Universo—"los grans e molts secrets de natura"—"porque es mucho mayor—dice—la posibilidad que tiene la naturaleza de obrar según su curso que la posibilidad que tiene el alma del hombre para entender la obra de la naturaleza" (13). Y con insistencia notoria, afirma la limitación natural del conocimiento humano, "fenit e termenat", de una manera muy vigorosa que preludia la filosofía moderna. Hecha la demostración, por "razones necesarias", del dogma de la Trinidad y de los catorce artículos de la fe católica, contra la creencia musulmana—siquiera aquellas razones necesarias se

(11) Una de sus obras se titula: *Liber de articulis fidei sacrosanctae et salutiferae legis christianae*. (Es la núm. 87 de nuestro catálogo.)

(12) J. Torras y Bages en el sólido, pero discutible, estudio que consagra a R. Lull en *La Tradició Catalana*, lib. II, cap. II, ed. "Biblioteca Balmes", Barcelona, 1935. (Véanse, especialmente, las págs. 305-308 del vol. I.)

(13) *Libre de Contemplació en Dèu*, Mallorca, 1906-1914, t. IV, cap. 171: "Com hom aperceb e entén lo cors de natura e les obres de natura" (capítulo muy interesante y que no tiene desperdicio), núm. 22, pág. 27.

reduzcan casi siempre a razones de congruencia y analogía, ingeniosas y a veces pueriles—, Lull considera terminado su compromiso polémico. No es necesario ya, en su concepto, el conocimiento de la esencia de Dios, una vez probado que éste tiene tres personas: "no es necesario al hombre saber ni conocer, ni es maravilla si no puede el hombre entender (*apercebre*) vuestra esencia (de Dios) tal como es en sí misma". Y esto, por la razón sencilla de que el hombre comienza por ignorar la esencia de su propia alma: "porque la esencia del alma del hombre nadie puede entender (*apercebre*) qué cosa sea en sí misma" (14).

De hecho, no obstante, este criticismo es puramente provisional. Una vez más confírmase aquí la psicología del misticismo: Lull da un paso atrás, en realidad para tomar aliento y acometer con un vigor inusitado la vía contemplativa del amor, en su anhelo por ensanchar el ámbito del conocimiento. "Quien quiera extender el pensamiento y ensanchar sus límites—escribe en el *Libre de Contemplació en Dèu* (15)—contemple, Señor, en vos según la manera y el arte de este libro; porque usando y tratando la manera y el arte de este libro, el hombre llegará a enamorarse de vos; y *por este amor extenderá y ensanchará* su sabiduría y su saber y su sutilidad y su gracia y su bendición."

9. La convivencia—mejor que la conciliación—de las anotadas tendencias racionalista, crítica y mística y, en general, la trama íntima de la filosofía luliana, aparece clara cuando se estudian el proceso del pensamiento y la vida del misionero mallorquín paralelamente con los momentos principales de la vida de San Francisco. Como éste, Lull se halla ante un negocio espiritual que considera urgente y extraordinario: la conversión de los infieles; y es aquí donde queda justificado su racionalismo. Pero el Doctor Iluminado, como el *Poverello* de Asís, persigue normalmente un ideal de perfección evangélica, individual y social; y en su virtud el reformador, con ánimo esforzado, recorre en la realidad de la vida y a través de las páginas autobiográficas del *Blanquerna* y del *Libre de Meravelles* todos los estamentos de la jerarquía social, flagelando sus vicios, a fin de empujar a los hombres hacia el camino de la verdadera salvación. Por encima de todos los estamentos y terminada su misión apostólica, Lull, personificado en la figura ideal de Blanquerna, comienza la vida contemplativa, considerada por él como el estado más perfecto; de la misma manera que San Francisco, después de sus correrías evangélicas por el mundo como juglar

(14) Obra cit., t. IV, cap. 169, núm. 24, pág. 19.
(15) Obra cit., t. III, cap. 168, núm. 15, pág. 415.

divino, se consagra, en los últimos años, a la vida eremítica, retirado en el dulce valle de Rieti y más tarde en el monte de Alvernia. Situado en aquellas místicas alturas, el trovador de Cristo de Mallorca, "foll d'amor", se entrega a los ardientes coloquios del *Libro del Amigo y el Amado*.

Una grandiosa filosofía del amor, teológica, metafísica, psicológica y moral a la vez, anima y caldea todo el *opus* luliano. A quien tuviese sobre ello la menor duda, bastaríale recorrer las páginas inflamadas, en parte doctrinales y en parte autobiográficas, de aquella vasta enciclopedia del amor, desenvuelta en el *Libre de Contemplació en Dèu,* grandioso monumento de la literatura místico-filosófica medieval. Esta filosofía del amor deriva, finalmente, hacia una filosofía personal de la muerte y del martirio. Es que no se trata de una doctrina, sino de una actitud personal firme, la cual, si—como vimos en la *Vida coetània*—es propósito inicial del autor del *Ars magna,* constituye también el coronamiento de toda la epopeya luliana. El lulismo es una doctrina servida por una actitud personal, rubricada amorosamente con la sangre del martirio.

CAPITULO XI

EL ARTE LULIANA: SUS ORIGENES Y EVOLUCION. EL "ARS MAGNA" PRIMITIVA

I

EL ARTE LULIANA Y LA LÓGICA MEDIEVAL.

Significación del Arte luliana.—Crítica del punto de vista de Prantl y otros.

1. Cuando R. Lull se propuso componer *unum librum meliorem de mundo* (1), sabía que este libro insólito había de servir para "convertir hombres", no para convertir "proposiciones". Pero el Doctor Iluminado no tardaría en convencerse de que un medio muy adecuado, ya que no el único, para convertir a los infieles era ser diestro en el arte de convertir proposiciones, esto es, el manejo fácil del silogismo. Y si a esto se añade que el hombre que había tomado a su cargo organizar ese nuevo instrumento de conversión era un asceta que descendía de las alturas de la contemplación mística, que se sentía asistido e ilustrado por Dios, meta y cima de todo conocimiento humano, de suyo finito y limitado—*fenit e termenat*—, se comprenderá que el Arte luliana, condensación de aquel gran propósito, es algo *sui generis*, que no puede ser encuadrado en los esquemas ordinarios de la lógica medieval o, mejor, peripatética.

2. Por haberse desentendido de estas prenociones elementales, que derivan del conocimiento de la vida y del carácter de Lull en relación con el espíritu de su época, el gran estudio que Prantl dedicó a la lógica del filósofo mallorquín (2) quedó en buena parte invalidado. Lo más

(1) *Vida coetània.*

(2) *Geschichte der Logik im Abendlande,* tom. III (Leipzig, 1867), cap. XVIII, págs. 145-177. Nos servimos de la edición de Leipzig, 1927.

grave del caso es que la autoridad indiscutida de Prantl en esta materia ha pesado como una losa de plomo, hasta el punto que sus juicios (3) han venido a ser, durante un largo período, como la consigna para renunciar definitivamente a toda tentativa de explicar la verdadera significación del Arte luliana, que es el problema específico que incumbe plantear y resolver al historiador de la filosofía. Así, los meritísimos autores del estudio sobre R. Lull contenido en el tomo XXIX de la "Histoire littéraire de la France", aseguran, siguiendo las huellas de Prantl, que el *Ars magna* ha perecido para siempre, y tienen un gesto de conmiseración para el gran Leibniz, que la estudió de buena fe y aun pretendió descubrir alguna perla dentro de aquel "fárrago" (4).

Por otra parte, aun aquellos que con un criterio histórico han intentado, en los últimos años, la explicación del Arte luliana, lo han hecho prescindiendo de elementales precauciones o sujetándose a pautas demasiado estrechas. Dando más fe a las palabras que a los actos y a las obras del Doctor Iluminado, se sitúan de plano en el *Ars magna,* sin distinguir entre la primitiva y la última, y sin parar mientes en que el Arte general tuvo un período de gestación y en que desde el *Art Abreujada d'atrobar veritat,* que fué su concreción primera, hasta el *Ars generalis ultima,* Lull se entrega a un insistente y denodado trabajo de simplificación. Otras veces, con la denominación genérica de Arte luliana han sido presentados confusamente doctrinas y elementos gráficos (figuras, tablas, etc.) pertenecientes a obras de diversos períodos. O, lo que es peor todavía, se ha creído hallar una norma segura de exposición en el método ascensional del *Arbre de Sciencia,* obra de madurez, en la cual el pensamiento luliano, siempre inquieto y en continua renovación, se remansa para estructurar una enciclopedia de las ciencias de su época.

3. Es preciso puntualizar la función que la lógica aristotélica desempeña dentro del Arte luliana, seguida en sus diversos períodos. Y teniendo en cuenta que Lull operó inicialmente en la isla de Mallorca, habitada todavía por sarracenos, con los cuales estuvo aquél en diario contacto y de quienes aprendió directamente la lengua arábiga y segu-

(3) Prantl juzga muy apasionada e irrespetuosamente a R. Lull, a quien califica, unas veces, de pueril y, otras, poco menos que de loco, y acaba su estudio de una manera despectiva, pidiendo perdón al lector porque le ha entretenido con la exposición de un sistema intrincadísimo, que nada tiene que ver con la lógica (Obra y lug. cits., págs. 145, 176 y 177).

(4) "L'*Ars magna* a péri pour jamais, et nous trouvons aujourd'hui Leibniz bien bon d'avoir prétendu découvrir quelque perle en ce fatras." (*Hist. littér. de la France,* t. XXIX, pág. 3.)

ramente sus doctrinas filosóficas y teológicas, hay que dilucidar previamente si la lógica aristotélica utilizada por el Doctor Iluminado procedía de Oriente o de Occidente. Consignemos, en justicia, que la contribución de los arabistas españoles, rebajada la parte de exageración, ha abierto brecha definitiva en este y otros puntos. En fin, la estirpe netamente franciscana de R. Lull, sus concomitancias doctrinales con San Buenaventura y R. Bacon y, en general, con la corriente agustiniano-anselmiana a la que pertenece de lleno, como veremos más adelante, han patentizado la importancia capital que, dentro del sistema luliano, ha tenido siempre la que, siguiendo a E. Gilson (5), denominamos "lógica de la analogía" o simbólica, no basada ciertamente en el silogismo, pero a la cual se consideraba más apta que la lógica aristotélica para la demostración de los artículos de la fe católica.

Recogiendo todas estas indicaciones, vamos a intentar—dentro de la obligada brevedad y sólo a guisa de esbozo, susceptible de ulteriores ampliaciones y rectificaciones—una explicación histórico-genética del Arte luliana.

---

(5) *La philosophie de Saint Bonaventure,* París, 1924, cap. VII, págs. 196 y sigs.

II

Prehistoria del Arte luliana.

El *Compendio de la Lógica de Algazel*.—Cronología y versiones latina y rimada catalana de esta obra.—Cuestiones metafísico-teológicas.—Procedimientos lógico-algebraicos.—Cotejo del *Compendio* con la lógica occidental.—El *Libre de Contemplació en Dèu*.—Doctrinas y procedimientos lógicos de esta obra.—Procedimientos plásticos.—Letras, árboles y figuras geométricos.—Discusiones acerca de la influencia arábiga.

4. Podemos rastrear, con relativa seguridad, una verdadera prehistoria del Arte luliana con el auxilio de dos obras que tenemos por anteriores al *Ars magna* primitiva. Nos referimos al *Compendio de la Lógica de Algazel* y a la vasta enciclopedia *Libre de Contemplació en Dèu*.

El Compendio de la Lógica de Algazel, registrado en los catálogos con las denominaciones de *Compendium logicae Algazelis* y *Lógica en rims* (núm. 229 de nuestro catálogo), pertenece al ciclo de las primeras obras escritas por Lull. Decimos más: redactada dicha obra originariamente en lengua arábiga, creemos que fué un cuaderno de trabajo de que se sirvió Ramón durante el período de gestación de su *Art abreujada d'atrobar veritat*. Llegamos a esta conclusión después de un estudio comparativo de aquella obra con las primeras producciones filosóficas de Lull, y gracias también a los progresos realizados por la bibliografía luliana en los últimos años (6).

Comencemos por afirmar que la autenticidad del Compendio de la Lógica de Algazel es indiscutible. Salvo Probst, mal informado en este punto (7), ningún otro luliano la ha puesto en duda. Lull escribió primeramente un extracto de la lógica de Algazel que, desgraciadamente, se ha perdido. Más tarde y en Montpellier se hizo una versión del arábigo al latín, destinada a servir de manual escolar (*ad consolationem sco-*

---

(6) Véase el capítulo IX de la presente obra.

(7) *Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle* cit., II parte, cap. III, pág. 240.

larium) (8). Y sobre esta versión latina escribió Lull su *Lógica en rims* (9), que el profesor Jorge Rubió ha publicado, por vez primera, en una excelente y muy orientadora edición crítica (10). El texto catalán no contiene ninguna indicación de lugar ni año.

5. Es muy instructivo el camino que ha hecho la cronología de esta obra. Salzinger cataloga el *Compendium logicae Algazelis* entre los escritos sin fecha (11). El P. Pasqual le asigna la de 1289 (12). Esta opinión concuerda con la observación hecha años más tarde por el concienzudo lulista Mateo Obrador (13) de que Lull antes de 1290 nunca en el *explicit* indica el lugar y la fecha, y que además oculta por modestia su nombre; circunstancias que pueden verse en el *explicit* del compendio latino y en los últimos versos del texto catalán (14). J. Rubió vacila entre la fecha de 1275, que es la del primer viaje de Lull a Montpellier, y la de 1288, fecha del segundo viaje a la propia ciudad, aunque inclinándose a esta segunda fecha. No aborda el punto concreto de la fecha diferente y anterior que debió tener el compendio latino respecto del compendio rimado catalán, limitándose a suponer que este segundo texto debió seguir inmediatamente al primero y que fué igualmente escrito en Montpellier (15). Longpré, filósofo de profesión, en su catálogo asigna

(8) Son las primeras palabras de dicha versión latina: "Deus ad laudem tue clementie a qua singule gracie emanant et consolationem scolarium afectantium suscipere ac de theologia et phylosophia paululum comprehendens, in Montepesulano illo anuente qui regnat ubique, *translatus est de arabico in latinum,* cuius titulus talis est: incipit compendium loyce Algazellis."

(9) "Deus, per fer a vos honrament,
de logica tractam breument
la qual es compendi novell
hon mon enteniment appell,
que translat de lati en romans
en rimes e'n mots qui son plans."

(10) *La Lógica del Gazzali, posada en rims per En Ramon Lull,* "Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans", 1913-1914, págs. 311-354.

(11) *Catalogus librorum magni operis lulliani,* en el vol. I (1721) de la edición de Maguncia.

(12) *Vindiciae lullianae* cit., vol. I, cap. XIX, ss. VI, pág. 183.

(13) Prólogo al *Libre del Gentil,* ed. de Mallorca, 1901, pág. XLV.

(14) "Ego vero aliis Dei servicis perpenditus, ad que me opportet necesse contemplative disponere, presentem libellum totaliter abreviatum transferens, hic dixi breviter terminando. Explicit compendium logice Algazelis cum aliquibus additionibus theologie."

Y en el Compendio rimado se lee:

"Tant som hom vil e peccador
e indigne de nulla honor,
que mon nom no aus dexelar
en est tractat..."

(15) Obra y lug. cits., pág. 319.

al *Compendium logicae Algazelis* y a la *Lógica en rims* indistintamente la fecha probable de 1276 (16), es decir que coloca esta obra, en su doble versión latina y catalana, entre las primeras producciones de Lull. Ottaviano, siguiendo a Longpré, acepta también la fecha hipotética de 1276 y señala a la citada obra el número 3 (antes que el *Libre de Contemplació en Dèu* y el *Ars Magna* primitiva) en su Tabla cronológica (17). Con mayor razón parece que debiera figurar entre los primeros números—acaso con el número 1—el extracto arábigo de la lógica de Algazel, redactado por Lull, como hemos probado, antes que las versiones latina y catalana.

6. Veamos ahora las relaciones entre la obra original de Algazel y el texto de Lull, punto cuidadosamente estudiado por Jorge Rubió. En defecto de los diversos códices arábigos del *Maqâsic al-falâsifa* (*Tendencias de los filósofos*) de Algazel, que contiene su exposición del sistema peripatético (18) y que le hubiera servido de base de comparación, J. Rubió utiliza la traducción latina que de dicha obra hizo, en Toledo, Domingo Gundisalvo. La traducción latina de Gundisalvo ha sido conservada en la rara edición impresa en Venecia en 1506, que tiene por título *Logica et Philosophia Algazelis Arabis*, y está dividida en tres partes: lógica, filosofía y física. Gracias a la versión alemana que de los dos primeros capítulos, acompañada del original arábigo, publicó el Dr. Beer, en 1888 (19), se puede comprobar la fidelidad de la citada edición latina de Venecia, que, salvo la división en capítulos, no presenta divergencias apreciables con el original.

Ahora bien: un estudio comparado de la obra de Algazel—a través de la traducción latina de Gundisalvo, contenida en la edición de Venecia de 1506—con el compendio latino y la versión rimada catalana de R. Lull, permite llegar a los siguientes resultados:

1.º Lull no se limita a traducir o a extractar el original arábigo de Algazel, sino que establece un orden diferente de las materias, compendiando de una manera original (20).

---

(16) Obra y lug. cits., col. 1104.

(17) Obra cit., pág. 32.

(18) Véase Miguel Asín: *Algazel; Dogmática, Moral, Ascética*, Zaragoza, 1901, cap. I, págs. 125-151.

(19) G. Beer: *Al Gazzâlî's Makâsid Al-Falâsifat; I Teil: Die Logik, cap. I-II, nach der Berliner u. Oxforder Hanschrift zum ersten Male herausgegeben, übersetz und mit Vorwort... versehen*, Leiden, 1888. Citada por J. Rubió, obra cit., págs. 320 y sigs.

(20) Véase la comparación de las rúbricas y de algún capítulo del compendio latino luliano con los correspondientes de Algazel, en J. Rubió, obra y lug. cits., págs. 321-323 y 352-354.

2.º La versión catalana o *Lógica en rims* es, a su vez, un compendio del compendio o versión latina: *compendi novell,* como se lee en los primeros versos (21). El texto es seguido con fidelidad, salvo las exigencias obligadas de la rima. Persiste el mismo orden de materias, con la divergencia de que las cuestiones metafísicas y teológicas de que nos ocuparemos (versos 592-1080 de la edición J. Rubió), en el compendio latino son tratadas al final (22). Los nombres de Sócrates, Platón o Virgilio, usuales en el lenguaje de las escuelas, son sustituídos por nombres catalanes, como Ramón y Vidal. Lull muestra una singular destreza en versificar los conceptos y demostraciones más abstrusos y en concentrar el texto latino. Pero a veces, más que resumir, selecciona: tal ocurre en la parte dedicada a las falacias (versos 1080 y sigs.), donde se limita a exponer una sola de las clases en que el texto latino divide las falacias o a presentar un solo ejemplo.

¿Diferiría, a su vez, el compendio latino del texto arábigo redactado originariamente por Lull? ¿Estaría este texto arábigo más cerca del original de Algazel, hasta el punto que viniese a ser como un extracto o apuntamiento, especie de cuaderno para uso personal de Lull? Sólo el descubrimiento del manuscrito arábigo luliano podría resolver este interesante punto.

3.º En el compendio así latino como catalán de Lull son intercaladas algunas cuestiones metafísicas y teológicas. Así, se advierte ya en las primeras palabras de la versión latina: *presens libellus continens partem loyce Algazelis ac de theologia et philosophia paululum comprehendens,* afirmación ratificada en el *explicit* (23).

En efecto; en ambos compendios lulianos son incluídas las cuestiones referentes a los predicamentos, a la substancia y el accidente y alguna otra, que figuran en el *liber philosophie* y no en el *liber logice* de Algazel (24). Pero Lull trata además otras cuestiones metafísico-teológicas.

(21) Cfr. el texto reproducido en la nota 9.

(22) Cfr. el cotejo de las rúbricas del compendio latino (las inserta J. Rubió, obra y lug. cits., págs. 352-353) con el texto del compendio rimado. ¡Es lástima que permanezca inédito el texto del compendio latino!

(23) "Explicit compendium logice Algazelis cum aliquibus additionibus theologie."

(24) Así, son del compendio latino las siguientes rúbricas: *Sequitur de predicamentis. Sequitur de predicamento quantitatis. Sequitur de predicamento qualitatis. Sequitur de predicamento actionis. Sequitur de predicamento passionis. Sequitur de predicamento situs. Sequitur de predicamento quando. Sequitur de predicamento ubi. Sequitur de predicamento habitus* (a las cuales corresponden los versos 1374-1536 del compendio rimado). *Sequitur differentia inter esse et essentia* (versos 611-620), y alguna otra.

que nada tienen que ver con la obra de Algazel, y acerca de las cuales conviene llamar la atención. Estas cuestiones son las siguientes:

a) Necesidad de la fe para mejor entender, o sea, exposición de la doctrina del *credo ut intelligam* de San Anselmo:

"Si tu vols entendre lo ver
fe e'ntendre t'auran mester" (25).

b) Aplicación de esta doctrina a la demostración de los dogmas diferenciales de la Trinidad y la Encarnación:

"Aytal vos han li infidel
qui descreson que Deus del cel
sia en santa trinitat,
ni 'n santa Maria encarnat" (26).

c) Sigue la demostración de la existencia de Dios (27).

d) Con el nombre, tal vez no muy apropiado, de "demostració" Lull describe tres diferentes grados de conocimiento que producen tres diferentes grados de certeza; esta doctrina parece recordar la de San Buenaventura referente al triple conocimiento *per vestigia, per imaginem* y de ciencia infusa (28).

e) Demostración de la tesis de la creación del mundo *ex nihilo* por Dios, e impugnación de la tesis contraria de la eternidad del mundo (29).

f) Bosqueja además una doctrina, muy deficiente todavía, de los atributos divinos (30).

g) En fin, Lull presenta con trazos certeros e inalterables la doctrina de la "primera y segunda intención", que es uno de los ejes de su filosofía:

---

(25) Versos 639-650 (ed. J. Rubió, pág. 340); rúbrica *De investigatione veritatis* del compendio latino.

(26) Versos 651-654 (pág. 341); la misma antes citada rúbrica del compendio latino.

(27) Versos 675-707 (pág. 341); rúbrica *De investigatione secreti* del compendio latino. Insiste más adelante en los versos 799-850 (págs. 342-343); rúbrica *De investigatione rei nobilioris* del compendio latino.

(28) Versos 708-770 (págs. 341 y 342); rúbrica *Sequitur de demonstrationibus* del compendio latino.

(29) Versos 850-884 y 1000-1044 (págs. 343-345); rúbrica *De investigatione eius quod est* del compendio latino.

(30) Versos 885-926 (págs. 343 y 344); rúbricas *De investigatione eius quod est* y *Sequitur de sensibus particularibus* del compendio latino.

"Primera entenció a Deu
la dona, si vols esser seu;
la segona entenció es
si sots Deu ames qualque res
... ...
e car ell es mellor que re
ab la primera te covér
que l'ages en ta volentat,
si no u fas, tort has e peccat" (31).

Como veremos más adelante, Lull, coincidiendo en este punto con R. Bacon, se propone construir una lógica "natural", de la primera intención, es decir, una lógica no puramente formalista, sino al servicio de la verdad salutífera.

4.° Se puede, pues, afirmar que Lull se inspiró originariamente en la lógica de Oriente, es decir, en la lógica peripatética aprendida a través de Algazel. Decimos originariamente, porque apenas Lull hubo comenzado la exposición y divulgación de su Arte en los medios escolásticos y universitarios (Montpellier, París, más tarde Nápoles), tuvo que adaptarse a la terminología de la lógica occidental. Este contacto comenzó en seguida. Así en el compendio latino de la lógica de Algazel hallamos expresiones como *genus, utrum, aequivocum, simpliciter, secundum quid, non causa ut causa, situs, quando* y *ubi,* que pasan y permanecen intactas en la versión catalana rimada (32).

5.° A pesar de todas esas afinidades, derivadas del hecho de la convivencia, la lógica luliana difiere esencialmente de la lógica occidental, codificada en las *Summulas* de Pedro Hispano. Lull tiene de la lógica un concepto puramente instrumental. Mientras en el Occidente latino, la lógica, vinculada en la Facultad de Artes, pugna por constituirse en disciplina propia e independiente de la teología (33), el filósofo mallorquín que aborrece cordialmente el arte vana de la disputa por la disputa —"segunda intención"—, representa el movimiento contrario de total subordinación de la lógica a la teología—una teología, en este caso, de fondo agustiniano y místico. Es terminante su declaración final en ambos compendios:

---

(31) Versos 1044-1079 (págs. 345 y 346); rúbrica *Sequitur de prima et secunda intentione.*

(32) Versos 188 y sigs., 569, 1080 y sigs., 1100, 1502, 1510 y 1520.

(33) Véase el capítulo III de la presente obra, sobre Pedro Hispano.

"De logica parlam tot breu,
car a parlar avem de deu" (34).

6.° Contrastando con el carácter cada vez más profesional que va adquiriendo la lógica occidental, Lull aspira a hacer de la lógica un instrumento popular, manejable incluso por los laicos que no saben árabe ni latín. Y para mayor facilidad de aprenderlo y retenerlo, se vale de la exposición sencilla y aun rimada:

"en rimes e'n mots qui son plans
per tal que hom puscha mostrar
logica e philosophar
a cels qui no saben lati
ni arabich" (35).

Este afán popularista constituye desde el comienzo una verdadera obsesión en el filósofo mallorquín, y explica el proceso que va desde el *Ars magna* primitiva hasta el *Ars generalis ultima.*

7.° Apuntan ya en el Compendio de la Lógica de Algazel elementos simbólicos, que obtendrán más adelante su adecuado desarrollo. Así, el árbol de Porfirio cobra vitalidad y comienza a florecer (36). Un curioso símil del fruto que se detiene y se malogra en las hojas, empleado por Lull para explicar el significado de la "segunda intención" (37), será reproducido y amplificado, con el mismo propósito, primero en el *Ars magna* primitiva (38) y, más tarde, en el *Arbre de Sciencia* (39). Apélase asimismo a las figuras del triángulo (40) y del círculo (41) para hacer asequibles algunos conceptos difíciles o demasiado abstractos.

---

(34) Versos 1605 y 1606. Véase el texto correspondiente del compendio latino en la nota 14.

(35) Versos 6-9 (pág. 332).

(36) Versos 1542-1552 (pág. 351).

(37) Versos 1070-1075 (pág. 346).

(38) "Prima intentio semper respicit causam finalem, et assimilatur fructui; secunda autem assimilatur arbori, quae est propter hoc, ut fructus sit." *Ars compendiosa inveniendi veritatem,* Dist. II, De modo I. Ordinationis Primae et Secundae Intentionis (vol. I de la ed. de Maguncia, pág. 11).

(39) "Es encara l'elementat fruit per ço car en ell son les primeres intencions de les causes primeres... Posen bonea e granea si metexes en la primera intenció en lo fruit, e romanen en la segona intenció en les flors fulles rams branques e rayls." *Arbre de Sciencia,* Del fruit del Arbre elemental, t. I, ed. Mallorca, 1917, pág. 46.

(40) Versos 929-932 (pág. 344).

(41) Versos 1520-1521 y 1526-1527 (pág. 351).

8.° Por último, mientras la lógica occidental es "semeiológica", es decir, se vale de signos verbales (42), Lull se esfuerza en construir una lógica "algebraica". Los términos son representados por letras, cuya combinación es una manera abreviada de enunciar las proposiciones. El arte de la conversión de las proposiciones consistirá en establecer las posibles equivalencias lógicas entre los grupos de letras representativos de las proposiciones convertibles en cada caso; del mismo modo que en álgebra se busca la equivalencia matemática entre los grupos de letras representativos de las cantidades respectivas.

He aquí, íntegramente, el pasaje del compendio rimado en el que Lull introduce esta importante novedad:

"Per affermar e per neguar
a. b. c. pots aiustar,
mudant subject e predicat
relativament comparat
en conseguent antesedent.
Ech vos que a. es conseguent,
b. son contrari exament,
c. es antesedent, so say
d. per son contrari estay:
a. es animal, home es c.
b. ab c. en a. no's cové;
ni a. ab d. en c., so say;
e per aço dir eu porray
que a. e c. son una re,
e per contrari b. e d.,
e tot ço qui es c., a. es
convertir no ho pots per res;
una causa son a. e b.
contra la c., qu'axi's cové;
axi es mul, qui es a. e b.,
contra la e., mas greu s'enté;
aço matex pots dir de d.,
qui es a. b. contra la c.,
en mul o en tot palafré
e says que la c. e la d.
una cosa son contra b.

(42) Véase el capítulo III, § IV, de la presente obra, sobre Pedro Hispano

contra la a. en moltó,
perqu'eu say que c. a. d. so
una causa contra leó" (43).

¿Quién no descubrirá en este curioso texto el preludio de la célebre Arte combinatoria, tan admirada por algunos, motivo de horror y aun de descrédito del Arte luliana, en opinión de otros?

Hasta aquí el Compendio de la Lógica de Algazel.

7. Simultáneamente con estos ejercicios lógicos y en pleno fervor novicial, Lull iría componiendo su gran *Libre de Contemplació en Dèu*, escrito primero en lengua árabe y vertido y ampliado después al catalán (44).

En el capítulo referente a la mística luliana expondremos la singular arquitectura y el contenido de esta vasta enciclopedia, selva frondosa todavía en gran parte inexplorada, que contiene en su totalidad los espléndidos albores del pensamiento filosófico luliano. Un aspecto inédito del *Libre de Contemplació en Dèu* es el referente a la lógica. Los métodos místicos alternan en esta obra con los procedimientos racionalistas más audaces (45). Las "razones necesarias" se van abriendo paso entre las más variadas interpretaciones simbólicas del Universo, agudas y profundas unas, ingeniosas y a veces pueriles otras (46). La lógica del silogismo y la lógica de la analogía son manejadas indistintamente, sin previa ni expresa delimitación de sus dominios y funciones. Lull, con paso vacilante todavía y empujado por un ansia fervorosa de saber, se lanza a la busca—*encercament*—de un Arte nueva, un arte de pensar y de vivir a un tiempo, que bulle en su mente de hombre iluminado, pero que no acaba de tomar cuerpo definitivo.

Ese arduo y no bien definido propósito el filósofo mallorquín lo realiza por partes. Y así, sucesivamente, va descubriendo y estructurando: un arte de purificar las costumbres (47); un arte de evitar la guerra y conseguir la paz interior (48); un arte estrictamente lógica de disputar,

(43) Versos 1574-1602 (pág. 352).

(44) Cfr. el *explicit* de dicha obra, vol. VII. ed. de Mallorca, 1914, pág. 645.

(45) Esta mescolanza perdura en toda la obra, pero acaso más acentuada en el libro V y último (vol. VI de la ed. de Mallorca). A medida que el Arte general se va perfeccionando, quedan aparte y para ser utilizados de otra manera los métodos místicos.

(46) Cfr. la Distinción XXIX, especialmente los caps. 170 y 180, y toda la Distinción XXXVI. En el *Libre de Contemplació en Dèu* germinan, no bien diferenciados todavía, tres tipos de lógica: la lógica silogística, la lógica analógico-simbólica y una lógica algebraica que cristaliza, a la postre, en el Arte combinatoria y la Tabla.

(47) Cap. 194 (vol. IV, págs. 228-237).

(48) Cap. 204 (vol. IV, págs. 310-317).

basada en ciertos postulados psicológicos y cuyo ejercicio exige, entre otras cosas, el conocimiento de los cinco universales y los diez predicamentos (49); un arte ascética de vivificar y mortificar el ánimo y el fervor (50); un arte—prolijamente intentada—de demostrar los artículos de la fe católica (51) y los diez mandamientos (52); un arte de predestinación (53), que continúa y complementa la revisión crítica que antes intentara de las artes populares de adivinación del porvenir (54); un arte mística de enamorarse de Dios y de amar (55); un arte de orar y de contemplar (56), del cual es una derivación el arte de expresar la oración en bellas y ordenadas palabras (57), amén de otras artes menos declaradas, dispersas o sólo esbozadas.

Lull suele iniciar el desarrollo de cada una de las artes que dejamos enumeradas con una locución que acaba por ser ritual en él: "Qui vol encercar ni atrobar..." (58). Pues bien; la unificación y compendio de todas esas artes parciales, bajo la denominación genérica de *Art abreujada d'atrobar veritat* (59), es un resultado del que Ramón se muestra tan sorprendido y jubiloso, que lo considera como un fruto de inspiración divina.

8. Tres doctrinas centrales del *Libre de Contemplació en Dèu* pasan a ser el soporte teológico-metafísico-moral del *Ars magna* primitiva, a saber:

1) La doctrina de la "primera y segunda intención", esbozada ya en el Compendio de la Lógica de Algazel, y ahora insistente y ampliamente desarrollada (60).

2) La teoría de los atributos divinos, denominados "virtudes en Dios". Afirma Lull que estas virtudes son esenciales en Dios, no acci-

(49) Cap. 216 (vol. IV, págs. 397-405).
(50) Distinción XXII (vol. II, págs. 220-242).
(51) Distinción XXXVI (vol. V, págs. 109-264).
(52) Distinción XXXVII (vol. V, págs. 265-340).
(53) Distinción XXXVIII (vol. V., págs. 341-379).
(54) Cap. 218 (vol. IV, págs. 414-423).
(55) Cap. 282 (vol. VI, págs. 121-131).
(56) Distinción XC (vol. VII).
(57) Cap. 359 (vol. VII, págs. 532-544).
(58) Véase el comienzo de las Distinciones o capítulos últimamente citados.
(59) La prioridad del *Libre de Contemplació en Dèu* respecto al *Art abreujada d'atrobar veritat* es indudable. Aparte de todo lo que estamos alegando, en la Dist. II, q. III, De Trinitate, de la segunda obra (vol. I, pág. 19, de la ed. de Maguncia) se alude al *Libre de Contemplació en Dèu* y a la demostración que en él se hace de aquel dogma.
(60) Véase, respecto al *Libre de Contemplació en Dèu*, especialmente el cap. 45 (vol. I, págs. 227-231); y, respecto al *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, la nota 38.

dentes; y sin decidirse por un número determinado—particularidad del *Ars magna* primitiva (61)—, señala como atributos de la esencia divina considerada *ad intra*, la infinidad, la eternidad, la sabiduría, el poder, el amor, la virtud, la simplicidad, la perfección "y otras parecidas a éstas", y como atributos de la propia esencia divina considerada *ad extra*, la creación, la gracia, la misericordia, la justicia, la soberanía, la humildad, la largueza, la grandeza, la gloria "y otras parecidas a éstas" (62). A pesar de la insistencia con que Lull afirma que los atributos o virtudes de Dios son inseparables de su esencia y aun se identifican con ella, acaba por personificarlos (63), punto éste que extrema en el *Ars magna* primitiva y le inspira el contenido de la figura A, o sea la primera, como pronto veremos.

3) Demostrabilidad de los dogmas de la fe católica. Lull concentra su máxima atención en los dos dogmas diferenciales de la Trinidad y la Encarnación, para cuya demostración agota todo el aparato de sus argumentaciones analógicas y silogísticas (64).

9. Intimamente ligada con esas abstrusas y sutiles demostraciones se presenta a Lull la dificultad del lenguaje de que había de valerse en su Arte. El filósofo mallorquín intenta explicar, en el *Libre de Contemplació en Dèu*, la procesión e igualdad de las tres Personas dentro de la unidad de la esencia divina, pero no acierta a estructurar un lenguaje adecuado, a pesar de sus reiterados esfuerzos. "Esta propiedad y naturaleza—se lee (65)—que vuestro amor significa a nuestra alma en vuestra esencia, es, Señor, distinto significado respecto de aquellos que significan la persona del Padre y del Hijo; porque un significado da *poder*, otro da *sabiduría*, otro da *amor;* y este tercer significado de amor es, Señor, significante según su propio significado que es la persona del Espíritu Santo, por cuanto el amor que deriva del Padre y del Hijo significa la persona del Espíritu Santo." En otro pasaje, no menos torturado, intenta dar un paso más, pero inútilmente. Atribuye la *paternidad* y la *filiación* a la esencia divina; afirma que "la paternidad y la filiación divinas son iguales en poder, en bondad y perfección"; y concluye

---

(61) Según veremos, en la 1.ª figura, A, los atributos divinos son diez y seis.

(62) Cap. 178 (vol. IV, págs. 85-95).

(63) Cfr. Distinciones II, III, VI, VII, VIII, IX, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XIX y XX.

(64) Cfr. toda la Distinción XXXVI, De fe e de raó (vol. V, págs. 109-264), del *Libre de Contemplació en Dèu*. Véase, también: *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, Distinción II, parte II, De septem quaestionibus, quae per supra dictos sedecim modos universales solvuntur (vol. I de la ed. de Maguncia).

(65) Cap. 179, núm. 21 (vol. IV, pág. 104).

que "siendo de naturaleza de la procesión todas aquellas virtudes (atributos) propias de la naturaleza de la paternidad y la filiación, queda demostrado y significado que las tres Personas son iguales en virtud, bondad y perfección" (66). Lull no ha sabido dar con el término correlativo de *paternidad* y *filiación* propio de la tercera Persona.

Pero en un interesante pasaje del *Compendium artis demonstrativae* confiesa Lull que, para resolver esta y otras dificultades de lenguaje de su Arte, acudió en préstamo al lenguaje de los árabes. Por lo cual ruega a sus devotos discípulos que no sientan repugnancia en aprender ese lenguaje arábigo (*nec eis displiceat varietas loquendi, sed addiscant hunc ipsum modum loquendi arabicum*), con tal que de este modo sepan replicar a las objeciones de los infieles (*ut infidelium oppositionibus obsistere noscant*). Declinar, añade, los términos de las figuras, diciendo en razón de la bondad: *bonificativo, bonificable, bonificar, bonificado,* y así por el estilo con cualesquiera otros términos propios de esta Arte, no es un modo muy corriente de hablar entre los latinos (*non est multum apud Latinos sermo consuetus*) (67).

10. Merece ser especialmente anotado el auge que los procedimientos expresivos y plásticos alcanzan ya en el *Libre de Contemplació en Dèu.*

Con el nombre genérico de *figura,* Lull quiere expresar aquel conjunto de recursos gráficos o plásticos, gracias a los cuales se hacen patentes a los sentidos las cosas invisibles o puramente intelectuales. "El entendimiento—dice por vía de ejemplo—está mejor dispuesto a entender cuando lee en un libro bello y de letra gruesa, que si leyere en un libro feo y de letra delgada y mala" (68). La figura es siempre un signo convencional; y, para que tenga eficacia instructiva, ha de guardar relación con la cosa significada. De ahí el afán primoroso que pone Lull en la elección y formación de sus figuras. Las empleadas en el *Libre de Contemplació en Dèu* son: las letras, los árboles y las figuras geométricas.

1) *Las letras.*—El método lógico-algebraico, sobriamente expuesto en

---

(66) Cap. 181, núm. 6 (vol. IV, pág. 117).

(67) *Compendium seu Commentum artis demonstrativae,* Dist. III, De fine huius libri (ed. de Maguncia, t. III, pág. 160). "Et ista declinatio—se lee en otro pasaje—est ratione suppositorum, non quod essentia sive bonitas, etc., generet, sed quod Pater generando Filium dat ipsi quidquid habet", Dist. II, regla 31, pág. 86. La formación de un léxico adecuado a los usos de su Arte preocupa a Lull durante largo tiempo. Así, en el *Art amativa* (prólogo, ed. S. Galmés, Mallorca, 1933, pág. 7), se lee: "E cor havem fretura de vocables qui no son en vulgar, covè nos usar d'alcuns vocables qui son en lati, e encara d'alcunes paraules estraynes qui no son en ús en vulgar ni en lati."

(68) Cap. 330, núm. 6 (vol. VII, pág. 183).

el Compendio de la Lógica de Algazel, por la frecuencia con que es ahora empleado y por la gran diversidad de materias a que se aplica, pasa a constituir un "arte" o "carrera" propia (69). Lull se lanza al ejercicio de esa arte algebraica con tal frenesí, que se hace difícil seguirle. El espíritu del lector más atento o bien dispuesto se siente pronto vencido por la fatiga o el vértigo (70).

Siguiendo esta vía lógico-algebraica y como un capítulo del arte de contemplar, Lull, poco antes de terminar el *Libre de Contemplació en Dèu,* esboza un "art d'obrir..., atrobar e conéxer veritat o falsetat" (71), cuya novedad consiste en formar ocho cámaras (*cambres*) o encasillados, dentro de los cuales se contienen diversas combinaciones de las letras representativas señaladas de antemano, todo ello con el objeto de "proponer" (mejor que resolver) cuestiones.

"Quien quiera buscar—dice el filósofo mallorquín—el arte y la vía verdadera por la cual sepa descubrir la verdad o la falsedad, conviene que en tal búsqueda presente figuras sensuales con las cuales sepa mostrar las figuras intelectuales, y por este medio pueda el hombre abrir y dirigir su entendimiento a fin de entrar a conocer qué cosa sea verdadera o falsa." A este propósito, Lull designa las siguientes letras representativas:

A. Verdad.
B. Descubrimiento o hallazgo de A.
C. Cierre u ocultación de A.
D. Falsedad.
E. Descubrimiento o hallazgo de D.
F. Cierre u ocultación de D.
G. Fe y creencia.
H. Razón necesaria.
I. Fervor y temor.

"Una vez hayan sido mostradas estas nueve figuras—añade—, conviene que se haga y componga con ellas otra figura que esté dividida en ocho figuras, y convendrá hacer figura en cada una de las ocho figuras dichas, y que cada una de ellas tenga su señal correspondiente para mejor distinguirlas. Y así, la señal de la primera cámara será K; la de la segunda, L; la de la tercera, M; la de la cuarta, N; la de la quinta, O; la de la sexta, P; la de la séptima, Q; y la de la octava, R."

---

(69) Cfr. el cap. 331, especialmente el núm. 24 (vol. VII, págs. 202 y 203).

(70) Cfr. una gran parte de los capítulos del vol. VII; véanse, especialmente, los caps. 331, 332, 362, 363, 364 et passim.

(71) Cfr. la rúbrica y los núms. 1 y 2 del cap. 364 (vol. VII, págs. 598 y 599). Las citas que siguen, referentes a este punto, son todas del mencionado capítulo.

K	L	M	N
B A G B A H B A I	B A G I B A H I	C A G C A H C A I	C A G H I
O	P	Q	R
E D G E D H E D I	E D G I E D H I	F D G F D H F D I	F D G H I

Lull explica inmediatamente el uso y la significación de estas ocho cámaras. "Cuando se intente hallar o conocer la verdad o la falsedad —dice— o cuando se quiera ocultarlas, convendrá ver cuál de las ocho cámaras es la pertinente para lo que buscamos o nos *proponemos* tratar." Y añade que, así como el hombre que desea proveerse de calzado prueba las diversas medidas de zapatos hasta dar con la ajustada a su pie, así también débese tantear y ensayar las ocho cámaras hasta encontrar aquella en que se pueda formar y presentar la cuestión y su solución.

He aquí, para mejor ilustrar al lector, la traducción al lenguaje usual de los grupos combinatorios de letras de cada una de las ocho cámaras:

Cámara K: 1. Hallazgo (B) de la Verdad (A) por la Fe (G).
2. Hallazgo (B) de la Verdad (A) por Razón necesaria (H).
3. Hallazgo (B) de la Verdad (A) por Fervor (I).

Cámara L: 4. Hallazgo (B) de la Verdad (A) por la Fe (G) y por Fervor (I).
5. Hallazgo (B) de la Verdad (A) por Razón necesaria (H) y por Fervor (I).

Cámara M: 6. Ocultación (C) de la Verdad (A) por la Fe (G).
7. Ocultación (C) de la Verdad (A) por Razón necesaria (H).
8. Ocultación (C) de la Verdad (A) por Fervor (I).

Cámara N: 9. Ocultación (C) de la Verdad (A) por la Fe (G), por Razón necesaria (H) y por Fervor (I).

Cámara O: 10. Descubrimiento (E) de la Falsedad (D) por la Fe (G).

11. Descubrimiento (E) de la Falsedad (D) por Razón necesaria (H).
12. Descubrimiento (E) de la Falsedad (D) por Fervor (I).

Cámara P: 13. Descubrimiento (E) de la Falsedad (D) por la Fe (G) y por Fervor (I).
14. Descubrimiento (E) de la Falsedad (D) por Razón necesaria (H) y por Fervor (I).

Cámara Q 15. Ocultación (F) de la Falsedad (D) por la Fe (G).
16. Ocultación (F) de la Falsedad (D) por Razón necesaria (H).
17. Ocultación (F) de la Falsedad (D) por Fervor (I).

Cámara R: 18. Ocultación (F) de la Falsedad (D) por la Fe (G), por Razón necesaria (H) y por Fervor (I).

Con el auxilio de las ocho cámaras y haciendo aplicaciones de la combinatoria matemática, Lull ha conseguido señalar diez y ocho posiciones diversas en que puede hallarse el entendimiento al "proponer" cuestiones. Pero la "solución" está, propiamente, fuera de las cámaras. Lull la busca por la vía ascético-contemplativa, que conduce a la ciencia "infusa". "Así como los ojos corporales—exclama—han de ser tratados por cosas limpias y suaves, así también, Señor, todo hombre que quiera entrar en esta indagación (es decir, usar cualquiera de las ocho cámaras) conviene que esté limpio de pecado y que con buena intención y buena conciencia busque en cada figura (o cámara) aquello que intente hallar o entender (*apercebre*)."

2) *Los árboles.*—El símbolo del árbol es objeto de especial dilección por parte de Lull. En el *Libre de Contemplació en Dèu* presenta los siguientes árboles: el árbol del ser, de la necesidad y de la privación (72); el árbol de las sensualidades y las intelectualidades (73); el árbol de las cualidades y los significados (74); el árbol de la fe y la razón (75); el árbol de los diez mandamientos (76), y el árbol de la predestinación (77). Y tan satisfecho se muestra Ramón cuando acierta en la simetría lógico-estética del árbol y en su eficacia ordenadora y jerarquizante de los conocimientos que alguna vez, después de haberlo ela-

(72) Distinción XXXIII (vol. V, pág. 3).
(73) Distinción XXXIV (ibid., pág. 35).
(74) Distinción XXXV (ibid., pág. 73).
(75) Distinción XXXVI (ibid., pág. 109).
(76) Distinción XXXVII (ibid., pág. 264).
(77) Distinción XXXVIII (ibid., pág. 340).

borado, da rendidas gracias a Dios (78). El símbolo del árbol es incorporado al *Ars magna* primitiva, pero obtiene en esta obra escaso desarrollo (79), debido a que la lógica analógico-simbólica se va retirando para ceder el sitio a la lógica silogística. En cambio, recobra todo su valor y aun adquiere la categoría de idea fundamental, rectora de la obra, en el *Arbre de Filosofia, desiderat* (1290), en el *Arbre de Sciencia* (1296) y en el *Arbre de Filosofia d'Amor* (1298).

3) *Las figuras geométricas.*—Apela también Lull al uso de las figuras geométricas, combinadas con las letras algebraicas. Utiliza la línea recta seccionada (80), el triángulo (81), el pentágono o "figura de V ángulos" (82) y el círculo (83), su figura predilecta, especialmente apta para hacer asequible su arte de predestinación. El filósofo mallorquín rechaza los procedimientos o, como él dice, las "figuras sensuales", empleados por los agoreros—figuras inadecuadas para "recibir arte, certificación y ciencia de las cosas venideras" (84)—, y se propone sustituir las artes adivinatorias, falibles y perniciosas, por un arte de predestinación, segura y eficaz, basada también en figuras (85). El estudio de algunos pasajes del interesante capítulo 332 (86) del *Libre de Contemplació en Dèu* nos conducirá derechamente al corazón mismo del *Ars magna* primitiva, esto es, a la 5.ª figura, X, o sea la de la predestinación, en la cual se recapitulan las cuatro primeras figuras A, S, T y V.

11. Para la mejor comprensión de los aludidos pasajes damos la tabla de los signos empleados en el citado capítulo:

---

(78) Cfr. cap. 268, núm. 30 (vol. V, pág. 378).
(79) Véase la Distinción II, De modo I (vol. I, ed. de Maguncia, pág. 11).
(80) Véase el cap. 320, núm. 22 (vol. VII, pág. 65).
(81) Véase el cap. 247, núm. 28 (vol. V, pág. 195).
(82) Véase el cap. 323, núm. 7 (vol. VII, pág. 95).
(83) Véanse: cap. 175, núm. 25 (vol. IV, pág. 63); cap. 236, núm. 13 (vol. V, pág. 93); y cap. 332, núm. 22 (vol. VII, pág. 215).
(84) Véase el cap. 218 (vol. IV, págs. 414-430).
(85) "car en axí com en geometria o en música o en altra art hom erra per so car no sab tenir la manera qui s cové segons la art, en axí erren los no sabents en predestinació com no saben endressar lur enteniment a reebre veres significacions de predestinació..." (cap. 335, núm. 10; vol. VII, pág. 242).
(86) Véanse, especialmente, los núms. 1, 2, 3, 22, 23 y 24 del citado capítulo (vol. VII, págs. 206-216).

A: Señorío de Dios.
B: Significación de A.
C: Predestinación.
D: Significación de C.
E: Oración y contemplación.
F: Poder de Dios.
G: Sabiduría de Dios.
H: Voluntad de Dios.
I: Justicia de Dios.
K: Misericordia de Dios.
L: Perfección de Dios.
M: Memoria, entendimiento y voluntad.
N: Superficie en que habitamos.
O: Superficie debajo de nosotros.
P: Posibilidad.
Q: Imposibilidad.
R: Lugar superior.
S: Lugar inferior.
T: Movimiento.
X: Ponderosidad.

Y con el objeto de aliviar la fatiga del lector, en los textos que se transcriben, al lado de cada letra representativa indicamos, dentro de un paréntesis, la cosa significada. Señalamos en cursiva algunos conceptos singulares, a guisa de primer comentario.

"Nos proponemos adorar y contemplar vuestro señorío con figuras sensuales e intelectuales y con la predestinación... El contemplador, que por esta arte y manera se propone y quiere adorar y contemplar vuestro honrado señorío y quiere dar conocimiento acerca de la predestinación, *la cual por ser ignorada se desea y busca tanto por los hombres, quienes, no obstante, pueden conseguir dirección y reposo si adquieren el conocimiento de la predestinación del modo como es demostrada y significada con las sobredichas figuras* (alude a las letras representativas)... Siendo la predestinación cuestión tan enojosa que *apenas puede el hombre inhibirse de ella y huir de los afanes que causa,* para mejor declarar y demostrar la inconsistencia de la predestinación conviene, Señor, que todavía presentemos a la M (entendimiento) otra figura a fin de que pueda tener mejor conocimiento de la C (predestinación). Por



eso, establecemos y decimos que la figura adjunta sea la tierra que está en medio del firmamento..." (87).

"Decimos, Señor, que cuando sensualmente se haya hecho esta figura, en el acto convendrá que intelectualmente se guarde en la M (memoria). Y como quiera que la M (memoria y entendimiento) recuerda y entiende la N (superficie en que habitamos), entonces entiende P (la posibilidad), la cual le significa que *la X* (ponderosidad) *en la T* (movimiento) *se mueve de la R* (lugar superior) *a la S* (lugar inferior) *y de la N* (superficie en que habitamos) *a la O* (superficie debajo de nosotros), y como la N (superficie en que habitamos) recuerda y entiende la O (superficie debajo de nosotros) y se olvida de la N (superficie en que habitamos) y pervierte la R (lugar superior) en S (lugar inferior) y la S (lugar inferior) en R (lugar superior), *entonces se invierte y se opone toda la figura en la M* (entendimiento), *y la Q* (imposibilidad) *se altera en la P* (posibilidad), *y la P* (posibilidad) *en la Q* (imposibilidad); y por eso la M (entendimiento) entiende que *la X* (ponderosidad) *en la T* (movimiento) *se mueve de la O* (superficie debajo de nosotros) *a la N* (superficie en que habitamos). Por lo cual, mientras la M (entendimiento) de esta manera *ha invertido y opuesto la figura y unas letras las ha convertido en las otras,* al mismo tiempo la M (o sea, la memoria y el entendimiento) se recuerda y se entiende a sí misma, *alterada e invertida, sin que la Tierra ni la N* (superficie en que habitamos) *ni la O* (superficie debajo de nosotros) *en realidad se muden o alteren.* Consiguientemente, mientras la M (memoria y entendimiento) recuerda y entiende de esta manera, entonces la B (significación del señorío de Dios) le demuestra la A (señorío de Dios), y la D (significación de la predestinación) le demuestra la C (predestinación); y por eso la M (entendimiento) entiende que, así como ella toma una naturaleza para entender y recordar cuando recuerda *de la N* (superficie en que habitamos) *hasta el centro de la figura,* y toma otra naturaleza para entender cuando recuerda *del centro de la Tierra hasta la O* (superficie debajo de nosotros), así también adopta una manera de entender cuando la B (significación del señorío de Dios) le demuestra la A (señorío de Dios) con la F (poder de Dios) y la G (sabiduría de Dios) y la H (voluntad de Dios) y la I (justicia de Dios) y la K (misericordia de Dios) y la L (perfección de Dios), y toma otra naturaleza para entender cuando entiende por la D (significación de predestinación) la C (predestinación) demostrada por la G (sabiduría de Dios). De donde resulta que mientras la M (enten-

---

(87) **Lull profesa la doctrina astronómica de Ptolomeo, corriente en su época.**

dimiento) se entiende a sí misma y de la manera expuesta, al mismo tiempo entiende y conoce que puesto que ella, la M (o sea, el entendimiento) se muda y se altera y se convierte de un entendimiento en otro, por todo eso la C (predestinación) no tiene poder para privar de la A (señorío de Dios) a la F (poder de Dios) ni a la G (sabiduría de Dios) ni a la H (voluntad de Dios) ni a la I (justicia de Dios) ni a la K (misericordia de Dios) ni a la L (perfección de Dios), así como la alteración de la P (posibilidad) y la Q (imposibilidad) y la R (lugar superior) y la S (lugar inferior) no privan ni alteran la X (ponderosidad) ni la T (movimiento) ni la N (superficie en que habitamos) ni la O (superficie debajo de nosotros)."

12. Del examen atento de los transcritos pasajes y sus antecedentes se infiere: 1.° Un afán insistente de Lull en acometer el arduo problema de la predestinación o, como él dice bellamente, explicar "lo sant gloriós secret de nostre Senyor Deus" (88). El autor del *Libre de Contemplació en Dèu* agota en esta obra los argumentos analógicos, con el auxilio de las figuras, argumentos que alguna vez toman una derivación francamente mística (89); pero es patente el esfuerzo del filósofo mallorquín por superarlos, acudiendo a explicaciones y procedimientos cada vez más racionales (90). La 5.ª figura, X, del *Art abreujada d'atrobar veritat,* sin perder su pristino sentido teológico-místico, significa un paso importante en ese proceso de racionalización, esto es, un intento de explicación basado preferentemente en la lógica silogística (91). 2.° Lull utiliza los círculos, triángulos y, en general, las figuras geométricas sólo como recurso mnemotécnico y plástico, sin atribuirles ninguna virtud mágica (92). 3.° Aquella anotada "inversión" u "oposición" de una misma figura en el entendimiento y la persistencia de ésta en medio de los cambios y alteraciones intelectuales, sugeriría probablemente a Lull, a fin de dar mayor plasticidad a sus conceptos, la disposición rotatoria de sus figuras circulares, cuyo centro permanece idéntico dentro de la sucesión de los movimientos posibles. 4.° No es, por tanto, aventurado

---

(88) Rúbrica del cap. 335 (vol. VII, pág. 239).

(89) Véanse los núms. 25, 26 y 27 del antes citado cap. 332.

(90) Véase el antes citado cap. 335, núms. 22, 23 y 24.

(91) Compárense los pasajes transcritos con la exposición de la Figura X (*Figura praedestinationis* del *Ars magna* primitiva, dist. I, pág. 4).

(92) En confirmación de este aserto, reproducimos la siguiente definición luliana de figura: "figura es ço que l seny del hom ateny veent o toccant, axi com veure figura de hom en la paret, o sentir calor en l'aygua calda que es figura de la calor del foch" (*Art amativa,* De la Taula d esta Art que es de explanament de vocables, ed. S. Galmés, Mallorca, 1933, pág. 393).

afirmar que, en la adopción de figuras geométricas, Lull se inspiró en los procedimientos muy en boga de las artes populares adivinatorias, de las cuales sólo acepta el uso de recursos plásticos o "figuras sensuales", no así las desviaciones doctrinales o supersticiosas.

13. Tal es la conclusión a que llegábamos en 1915, añadiendo que el *Ars magna* primitiva podría ser calificada, desde este punto de vista, de "Arte mística de predestinación" y, bajo el aspecto plástico, de "gran rueda mística de la Fortuna" (93). Y nos place consignar la coincidencia de que el profesor Lynn Thorndike, ocho años más tarde, esto es, en 1923, llegue también a un resultado muy parecido en el interesante y documentado capítulo que dedica a R. Lull en su historia de la Magia. "El uso de la palabra *Arte*—dice—para su máquina lógica y su método gráfico, tal vez condujeron a la noción de que R. Lull era un alquimista o un representante del Arte hermética." Y, refiriéndose al uso de los diversos diagramas lulianos, añade: "Tales son algunos de los diagramas del Arte luliana destinados a girar alrededor de un eje. En realidad, no hay nada mágico en torno de todo eso; hay, sí, una mecánica puramente representativa e ilustrativa. Pero en su modo de operar, aquéllos (diagramas) son ciertamente sugeridores de un diagrama gnóstico u ofita o de una rueda geomántica y posiblemente pudieron en otro tiempo haber sido sospechosos de ser mágicos, vistos externamente" (94).

La argumentación de los señores J. Ribera y M. Asín para probar que Lull, en este punto, se inspiró en la obra *Alfotuhat* del sufí murciano Mohidín Abenarabí, no son concluyentes (95). Los círculos y las figuras lulianos no son mágicos, como acabamos de ver. Pero, además, la obra *De Auditu Cabbalistico,* que sirve de base para la comparación gráfica, no es de Lull, según ha demostrado la crítica (96). Cada día estamos más convencidos de que es muy considerable la influencia arábiga en el *opus* luliano, sin que ello redunde en detrimento ni de la ortodoxia ni de la originalidad del Doctor Iluminado—que es el doble e inconfesa-

---

(93) Tomás Carreras y Artau: *Cátedra de Etica. Universidad de Barcelona. Programa-sumario del curso "Ramón Lull".* Barcelona, 1915.

(94) *A History of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era.* Nueva York, 1923, cap. LXIX, págs. 868 y sigs.

(95) J. Ribera: *Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio* (en "Homenaje a Menéndez y Pelayo", Madrid, 1899, t. II, págs. 191-217), y M. Asín Palacios: *Mohidín* (en la misma obra y tomo cits., págs. 217-258). El Sr. Asín ratifica y amplía sus juicios en su estudio: *Abenmasarra y su escuela,* Madrid, 1914, y en otros trabajos, a los que aludiremos oportunamente.

(96) Véase la nota 114 del capítulo IX.

do temor de algunos doctos lulistas—; pero en este punto concreto de los círculos y diagramas, ínterin algún nuevo documento no venga a arrojar luz más clara sobre el asunto, seguiremos creyendo que los procedimientos lulianos son una sugestión de aquel orientalismo difuso en el ambiente y que se había infiltrado en las costumbres.



1.ª *Figura, A*

De Dios y las virtudes (atributos) divinas.



2.ª *Figura, S*

Del alma racional y sus potencias.

Fig 7 & 1 Species.

E	I	N	R
EI	EN	ER	
IN	IR	NR	
EIN	EIR		
ENR	INR		
E I N R			

Fig Particularis

A	Y	Z
AY	AZ	YZ
A Y Z		

Fig 2 General.

A	T	V	X
AT	AV	AX	
TV	TX	VX	
ATV	ATX		
AVX	TVX		
A T V X			

Fig. 3 & 4. de. I.

FG H A	FG H X
FG A H T	FG X H A
FG A H V	FG X H T
FG A H X	FG X H V
FG A H Y	FG X H Y
FG A H Z	FG X H Z
FG H T	FG H Y
FG T H A	FG Y H A
FG T H V	FG Y H T
FG T H X	FG Y H V
FG T H Y	FG Y H X
FG T H Z	FG Y H Z
FG H V	FG H Z
FG V H A	FG Z H A
FG V H T	FG Z H T
FG V H X	FG Z H V
FG V H Y	FG Z H X
FG V H Z	FG Z H Y

Fig. 4 & 5. de. N.

KL M A	KL M X
KL A M T	KL X M A
KL A M V	KL X M T
KL A M X	KL X M V
KL A M Y	KL X M Y
KL A M Z	KL X M Z
KL M T	KL M Y
KL T M A	KL Y M A
KL T M V	KL Y M T
KL T M X	KL Y M V
KL T M Y	KL Y M X
KL T M Z	KL Y M Z
KL M V	KL M Z
KL V M A	KL Z M A
KL V M T	KL Z M T
KL V M X	KL Z M V
KL V M Y	KL Z M X
KL V M Z	KL Z M Y

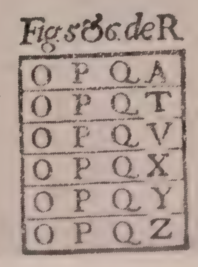
Fig. 2 & 3. de E

B C D A
B C D T
B C D V
B C D X
B C D Y
B C D Z

Fig 6 & 7.
Individuorum.

B	C	D	BC	BD	BCD	CD
F	G	H	FG	FH	FGH	GH
K	L	M	KL	KM	KLM	LM
O	P	Q	OP	OQ	OPQ	PQ

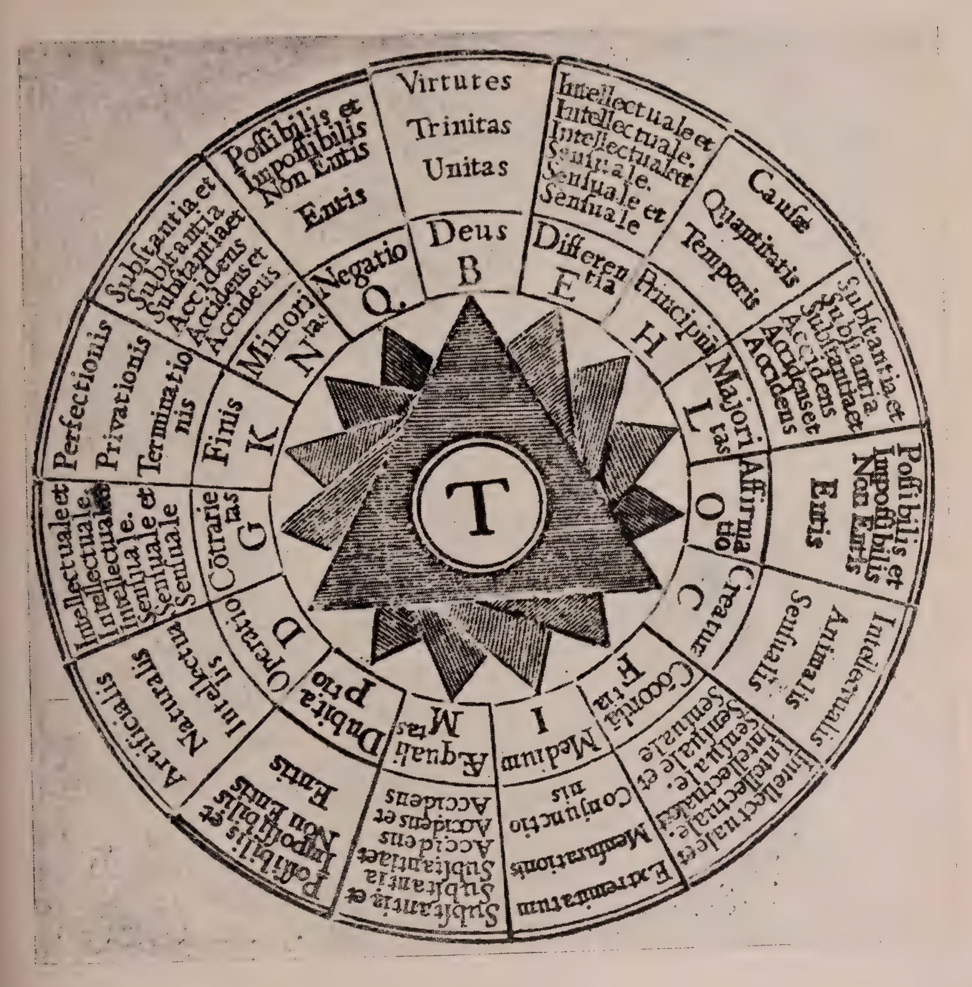
Fig 5 & 6. de R.



O P Q A
O P Q T
O P Q V
O P Q X
O P Q Y
O P Q Z

Figura de los Objetos.

Auxiliar de la 2.ª Figura, S.



3.ª *Figura, T.*

De los Principios y los Significados.

Figura Ignis.

Ignis	Aër	Aqua	Terra
Aër	Ignis	Terra	Aqua
Aqua	Terra	Ignis	Aër
Terra	Aqua	Aër	Ignis

Figura Aëris.

Aër	Ignis	Aqua	Terra
Ignis	Aër	Terra	Aqua
Aqua	Terra	Aër	Ignis
Terra	Aqua	Ignis	Aër

Figura Aquæ.

Aqua	Terra	Aër	Ignis
Terra	Aqua	Ignis	Aër
Aër	Ignis	Aqua	Terra
Ignis	Aër	Terra	Aqua

Figura Terræ.

Terra	Aqua	Aër	Ignis
Aqua	Terra	Ignis	Aër
Aër	Ignis	Terra	Aqua
Ignis	Aër	Aqua	Terra

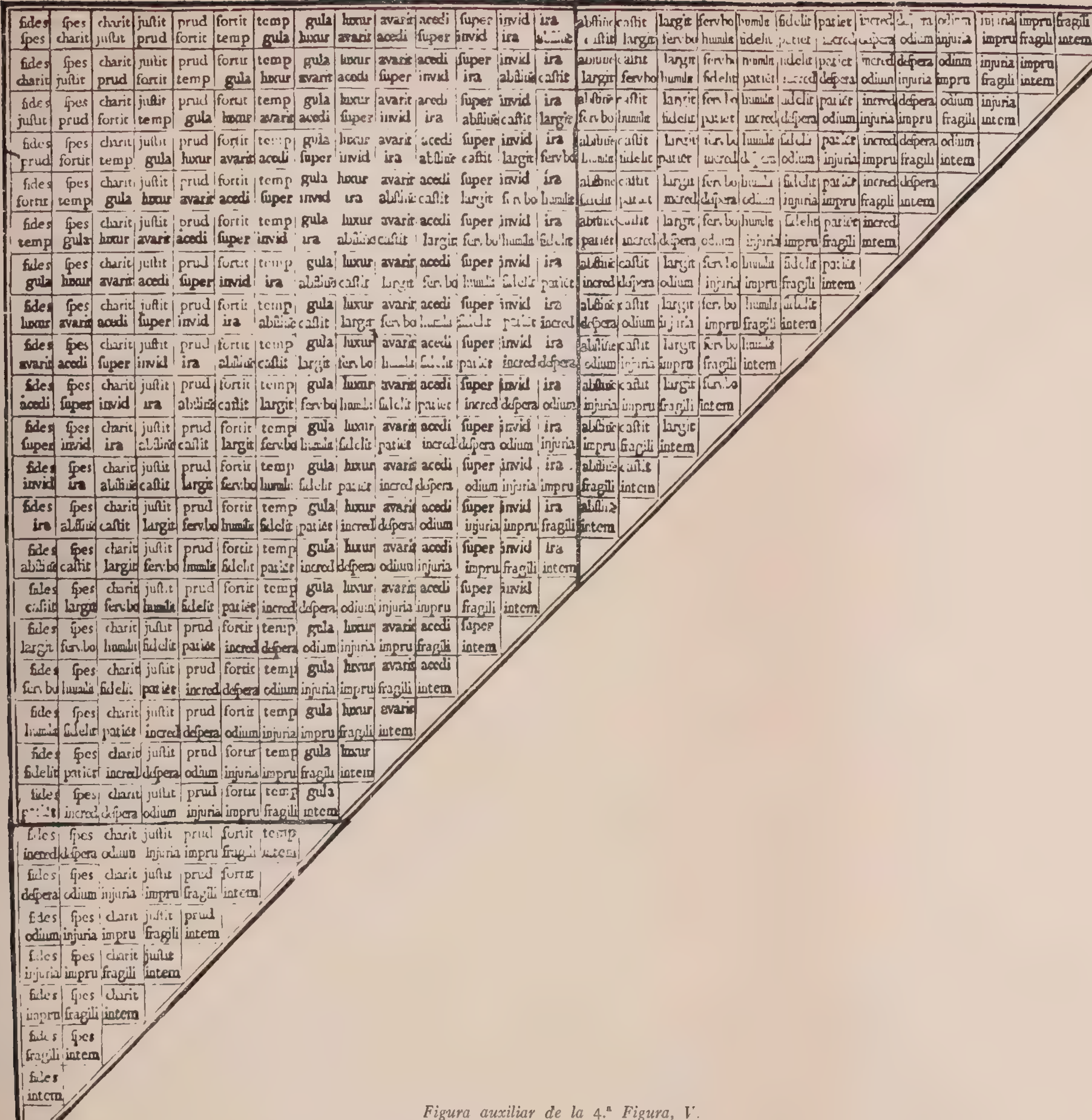
FIGURA ELEMENTAL.

Auxiliar de la 3.ª Figura, T.



4.ª *Figura, V.*

DE LAS VIRTUDES Y LOS VICIOS.



fides ſpes	ſpes charit	charit juſtit	juſtit prud	prud fortit	fortit temp	temp gula	gula luxur	luxur avarit	avarit acedi	acedi ſuper	ſuper invid	invid ira	ira abſtinẽ	abſtinẽ caſtit	caſtit largit	largit fervbo	fervbo humilt	humilt fidelit	fidelit patiet	patiet incred	incred deſpera	deſpera odium	odium injuria	injuria impru	impru fragili	fragili intem
fides charit	ſpes juſtit	charit prud	juſtit fortit	prud temp	fortit gula	temp luxur	gula avarit	luxur acedi	avarit ſuper	acedi invid	ſuper ira	invid abſtinẽ	ira caſtit	abſtinẽ largit	caſtit fervbo	largit humilt	fervbo fidelit	humilt patiet	fidelit incred	patiet deſpera	incred odium	deſpera injuria	odium impru	injuria fragili	impru intem	
fides juſtit	ſpes prud	charit fortit	juſtit temp	prud gula	fortit luxur	temp avarit	gula acedi	luxur ſuper	avarit invid	acedi ira	ſuper abſtinẽ	invid caſtit	ira largit	abſtinẽ fervbo	caſtit humilt	largit fidelit	fervbo patiet	humilt incred	fidelit deſpera	patiet odium	incred injuria	deſpera impru	odium fragili	injuria intem		
fides prud	ſpes fortit	charit temp	juſtit gula	prud luxur	fortit avarit	temp acedi	gula ſuper	luxur invid	avarit ira	acedi abſtinẽ	ſuper caſtit	invid largit	ira fervbo	abſtinẽ humilt	caſtit fidelit	largit patiet	fervbo incred	humilt deſpera	fidelit odium	patiet injuria	incred impru	deſpera fragili	odium intem			
fides fortit	ſpes temp	charit gula	juſtit luxur	prud avarit	fortit acedi	temp ſuper	gula invid	luxur ira	avarit abſtinẽ	acedi caſtit	ſuper largit	invid fervbo	ira humilt	abſtinẽ fidelit	caſtit patiet	largit incred	fervbo deſpera	humilt odium	fidelit injuria	patiet impru	incred fragili	deſpera intem				
fides temp	ſpes gula	charit luxur	juſtit avarit	prud acedi	fortit ſuper	temp invid	gula ira	luxur abſtinẽ	avarit caſtit	acedi largit	ſuper fervbo	invid humilt	ira fidelit	abſtinẽ patiet	caſtit incred	largit deſpera	fervbo odium	humilt injuria	fidelit impru	patiet fragili	incred intem					
fides gula	ſpes luxur	charit avarit	juſtit acedi	prud ſuper	fortit invid	temp ira	gula abſtinẽ	luxur caſtit	avarit largit	acedi fervbo	ſuper humilt	invid fidelit	ira patiet	abſtinẽ incred	caſtit deſpera	largit odium	fervbo injuria	humilt impru	fidelit fragili	patiet intem						
fides luxur	ſpes avarit	charit acedi	juſtit ſuper	prud invid	fortit ira	temp abſtinẽ	gula caſtit	luxur largit	avarit fervbo	acedi humilt	ſuper fidelit	invid patiet	ira incred	abſtinẽ deſpera	caſtit odium	largit injuria	fervbo impru	humilt fragili	fidelit intem							
fides avarit	ſpes acedi	charit ſuper	juſtit invid	prud ira	fortit abſtinẽ	temp caſtit	gula largit	luxur fervbo	avarit humilt	acedi fidelit	ſuper patiet	invid incred	ira deſpera	abſtinẽ odium	caſtit injuria	largit impru	fervbo fragili	humilt intem								
fides acedi	ſpes ſuper	charit invid	juſtit ira	prud abſtinẽ	fortit caſtit	temp largit	gula fervbo	luxur humilt	avarit fidelit	acedi patiet	ſuper incred	invid deſpera	ira odium	abſtinẽ injuria	caſtit impru	largit fragili	fervbo intem									
fides ſuper	ſpes invid	charit ira	juſtit abſtinẽ	prud caſtit	fortit largit	temp fervbo	gula humilt	luxur fidelit	avarit patiet	acedi incred	ſuper deſpera	invid odium	ira injuria	abſtinẽ impru	caſtit fragili	largit intem										
fides invid	ſpes ira	charit abſtinẽ	juſtit caſtit	prud largit	fortit fervbo	temp humilt	gula fidelit	luxur patiet	avarit incred	acedi deſpera	ſuper odium	invid injuria	ira impru	abſtinẽ fragili	caſtit intem											
fides ira	ſpes abſtinẽ	charit caſtit	juſtit largit	prud fervbo	fortit humilt	temp fidelit	gula patiet	luxur incred	avarit deſpera	acedi odium	ſuper injuria	invid impru	ira fragili	abſtinẽ intem												
fides abſtinẽ	ſpes caſtit	charit largit	juſtit fervbo	prud humilt	fortit fidelit	temp patiet	gula incred	luxur deſpera	avarit odium	acedi injuria	ſuper impru	invid fragili	ira intem													
fides caſtit	ſpes largit	charit fervbo	juſtit humilt	prud fidelit	fortit patiet	temp incred	gula deſpera	luxur odium	avarit injuria	acedi impru	ſuper fragili	invid intem														
fides largit	ſpes fervbo	charit humilt	juſtit fidelit	prud patiet	fortit incred	temp deſpera	gula odium	luxur injuria	avarit impru	acedi fragili	ſuper intem															
fides fervbo	ſpes humilt	charit fidelit	juſtit patiet	prud incred	fortit deſpera	temp odium	gula injuria	luxur impru	avarit fragili	acedi intem																
fides humilt	ſpes fidelit	charit patiet	juſtit incred	prud deſpera	fortit odium	temp injuria	gula impru	luxur fragili	avarit intem																	
fides fidelit	ſpes patiet	charit incred	juſtit deſpera	prud odium	fortit injuria	temp impru	gula fragili	luxur intem																		
fides patiet	ſpes incred	charit deſpera	juſtit odium	prud injuria	fortit impru	temp fragili	gula intem																			
fides incred	ſpes deſpera	charit odium	juſtit injuria	prud impru	fortit fragili	temp intem																				
fides deſpera	ſpes odium	charit injuria	juſtit impru	prud fragili	fortit intem																					
fides odium	ſpes injuria	charit impru	juſtit fragili	prud intem																						
fides injuria	ſpes impru	charit fragili	juſtit intem																							
fides impru	ſpes fragili	charit intem																								
fides fragili	ſpes intem																									
fides intem																										

Figura auxiliar de la 4.ª Figura, V.

DE LAS VIRTUDES FUNDAMENTALES Y LOS VICIOS CAPITALES Y SUS CONTRARIOS.



5.ª *Figura, X.*

De los Opuestos o de la Predestinación.

III

El "Art abreujada d'atrobar veritat" ("Ars compendiosa inveniendi veritatem") o "Ars magna" primitiva (1271 ?)

Denominaciones, carácter y estructura de esta obra.—Refundición y compendio de las artes particulares.—Las Figuras y el Arte combinatoria.—Los Modos, las Condiciones y las Reglas.—Las Cuestiones.—Las Definiciones.

14. Gracias a los antecedentes expuestos ha quedado considerablemente aligerada la tarea de exponer el carácter, el mecanismo y la finalidad del *Art abreujada d'atrobar veritat* (97) o *Ars compendiosa inveniendi veritatem,* conocida también con los nombres de *Art major* (98) o *Ars magna et maior* (99). Nosotros, para distinguirla del *Ars generalis ultima*, la denominaremos abreviadamente *Ars magna* primitiva.

¿Qué novedades aporta esta obra comparada con aquellas artes particulares y con aquellos procedimientos gráficos o plásticos en ella unificados y compendiados? La principal novedad consiste en que su autor la presenta como una panacea del recto pensar y del bien vivir. El Doctor Iluminado cree haber descubierto, por inspiración divina, una nueva y más comprensiva arte, que contiene en germen la ciencia universal y sirve para resolver toda clase de cuestiones con una infalibilidad matemática; un arte, por añadidura, que está al alcance de las gentes indoctas (100) y puede ser aprendida con gran prontitud (*breviter*). Con esta arte el sarraceno y el infiel en general podrán ser fácilmente convertidos a la verdad católica y, además de esto, todo hombre podrá resolver por sí mismo el pavoroso problema de la predestinación puesto que la nueva arte es también arte de salvación.

---

(97) Sobre este título dado por Lull a la primera presentación de su Arte general, véase lo dicho en la nota 7 del capítulo IX, y también en el núm. 13 del catálogo de las obras lulianas contenido en el mismo capítulo.

(98) "... E de ffet ordona hun molt bell libre lo qual apella la art maior e apres la art general" (*Vida coetània,* ed. F. de B. Moll, pág. 15).

(99) En el vol. I de la edición maguntina figura esta obra con los siguientes títulos: "*Ars compendiosa inveniendi veritatem* seu *Ars magna et maior* quae est clavis et clausura omnium artium et scientiarum et omnium operum divi authoris."

(100) "... per la capacitat dels homens illiterats" (*Vida coetània,* ed. cit., pág. 15).

Para la realización de tan altos fines teológico-morales, Lull, dejando casi de lado la lógica místico-simbólica, pide auxilio a la lógica del silogismo, a fin de que le aporte "razones necesarias". Su gran preocupación será el "descubrimiento (*inventio*) del término medio" y resolver esta doble cuestión: dado un sujeto, encontrar todos los predicados posibles; y viceversa, dado un predicado, descubrir todos los sujetos posibles. A este propósito, Lull asigna una letra representativa a cada término o noción (sujeto o predicado). En segundo lugar, mediante combinaciones binarias, ternarias, etc., de las letras representativas, establece las relaciones necesarias entre los términos de un juicio o de varios juicios entre sí. Lull denomina a esta operación "hacer cámaras", es decir, formar agrupaciones lógicas de letras, convencido de que el entendimiento humano, puestos previamente los términos de cualquier cuestión, hallará infaliblemente —por razones necesarias— la solución adecuada. La cámara sirve ahora no sólo para "proponer" cuestiones, como en el *Libre de Contemplació en Dèu*, sino que contiene además la "solución", como en las premisas del silogismo está implícita la conclusión. Tal es el Arte combinatoria, la cual hace del arte silogística una especie de álgebra del pensamiento.

15. Otra novedad del *Ars magna* primitiva es el extraordinario refinamiento que Lull ha puesto en la elaboración de los recursos plásticos y gráficos, y el uso de los colores. Su fantasía inteligente le sugiere un color adecuado, dentro de lo posible, para caracterizar ciertos conceptos. Así el azul—color del cielo—es el color de las virtudes y también del aire, uno de los cuatro elementos; el rojo—color de la sangre—es el color de los vicios y del fuego, otro de los cuatro elementos, etc.

El *Ars magna* primitiva está dividida en tres distinciones. La primera tiene por objeto la exposición de las figuras y su aplicación; y está, a su vez, subdividida en dos partes, la una dedicada a la exposición, y la otra a la aplicación.

Hay siete figuras, designadas respectivamente con las letras A, S, T, V, X, Y y Z. Las cinco primeras son principales y cada una tiene su gráfico. Son las siguientes:

1.ª figura, A: de Dios y las virtudes (atributos) divinas.

2.ª figura, S: del alma racional y sus potencias.

3.ª figura, T: de los principios y los significados.

4.ª figura, V: de las virtudes y los vicios.

5.ª figura, X: de los opuestos o de la predestinación.

Las figuras 2.ª, 3.ª y 4.ª tienen figura auxiliar o complementaria, según puede verse en los gráficos adjuntos (101).

Queremos notar que la 1.ª figura podría ser denominada de la Teología; la 2.ª, de la Psicología; la 3.ª, de la Lógica y la Metafísica; la 4.ª, de la Etica; y la 5.ª, de la Escatología.

A las mencionadas cinco figuras hay que añadir estas dos:

Figura Y: de la verdad,

Figura Z: de la falsedad,

las cuales no tienen número ni gráfico, porque no hacen cámaras como las anteriores (102). Sirven sólo para denunciar el uso correcto de las cinco figuras principales, en cuyo caso tenemos la verdad, o su uso inadecuado, que conduce a la falsedad.

16. Veamos ahora la composición de cada una de las figuras, y al mismo tiempo explicaremos su uso y significación (103).

1.ª *figura, A: de Dios y de las virtudes (atributos) divinas.* La letra A es significación de Dios (*ponimus A quod sit noster Dominus Deus*). La letra A se halla en el centro del círculo, cuya periferia se divide en diez y seis cámaras, representación de las virtudes, dignidades o atributos divinos, indicados con las siguientes letras:

B: Bondad.	F: Sabiduría.	K: Gloria.	O: Misericordia.
C: Grandeza.	G: Voluntad.	L: Perfección.	P: Humildad.
D: Eternidad.	H: Virtud.	M: Justicia.	Q: Dominio.
E: Poder.	I: Verdad.	N: Largueza.	R: Paciencia.

Advierte Lull que a estas "virtudes" no las llama ni teologales ni cardinales, porque no son accidentales sino esenciales (104).

Mediante las combinaciones binarias de estas virtudes o atributos divinos se forman ciento veinte cámaras, con las cuales el artista puede tener conocimiento de Dios y proponer y resolver cuestiones por razo-

(101) Dichos gráficos son reproducción de los que figuran en el vol. I de la edición de Maguncia, aunque hemos prescindido de los colores.

(102) "Figurae autem Y et Z hic non numerantur, quia per se non faciunt cameras, sicut caeterae" (De prologo, pág. 1).

(103) Aun sin perder de vista la estructura del *Ars magna* primitiva, no podemos seguirla al pie de la letra en nuestra exposición. Lull incurre en frecuentes repeticiones en este primer diseño de su Arte general; y se da el caso de que la descripción de las figuras es, a veces, más precisa en diversos pasajes de la obra que en la parte I de la Distinción I dedicada expresamente a dicho objeto.

(104) "... cui A attribuimus sedecim virtutes; non tamen dicimus, quod sint cardinales, neque theologicae, nec quod sint accidentales, sed essentiales" (Dist. I, pars. I, de figura A, pág. 2).

nes necesarias. Para ello hay que ir atribuyendo a cada virtud divina, tomada como sujeto, las restantes virtudes consideradas como predicados posibles (105). Y así pueden enunciarse las siguientes proposiciones: la Bondad es grande, la Bondad es eterna, la Bondad es poderosa, la Bondad es sapiente... ; la Grandeza es eterna, la Grandeza es poderosa, la Grandeza es sapiente... ; la Gloria es perfecta, la Gloria es justa, etc. Lo cual, traducido al lenguaje teológico-metafísico, quiere decir que Dios con sus atributos es una sola esencia o substancia. De ahí la definición que, más adelante, se da de Dios: el Ser en el cual la Bondad, la Grandeza, la Eternidad y las demás Dignidades se convierten recíprocamente (106).

Por lo mismo, en esta 1.ª figura, las cámaras—o sea, los atributos divinos— están unidas entre sí por líneas (107).

2.ª *figura, S: del alma racional y sus potencias.*—Está formada por un círculo con cuatro cuadrángulos concéntricos y diez y seis cámaras en la periferia, correspondientes éstas a los diez y seis ángulos que resultan en conjunto. Estos cuatro cuadrángulos son las *especies* o *potencias* del alma, y Lull los designa respectivamente con las letras E, I, N, R, puestas en uno de los ángulos para significar la potencia propiamente dicha, esto es, antes de desplegarse y de actuar; las otras tres letras de cada cuadrángulo y los tres ángulos correspondientes son los *individuos,* es decir, los *actos* propios de cada potencia (108). Cada cuadrángulo, con sus cuatro cámaras y letras respectivas, tiene asignado un color.

---

(105) "... de quibus (sedecim virtutibus) formantur centum viginti camerae, per quas amatores huius artis poterunt habere cognitionem de Deo et poterunt facere et solvere quaestiones per necessarias rationes; dummodo S (anima rationalis) sapienter sciat in qualibet camera facere de una dictione subiectum, et de altera praedicatum..." (Dist. I, pars. I, de figura A, pág. 2). Aunque Lull no explica el procedimiento para llegar a las ciento veinte cámaras, este resultado obedece a la siguiente fórmula algebraica:

$$\text{Comb.}_m^2 = \frac{m\,(m-1)}{1 \times 2}, \text{ o sea, en este caso: } \frac{16 \times 15}{2} = 120.$$

(106) "Deus est illud Ens in quo Bonitas, Magnitudo, Aeternitas et aliae Dignitates Dei convertuntur in eodem numero" (Dist. III, Deffinitiones principiorum figurae T, pág. 45).

(107) "... lineae lividae extensae ab una camera ad aliam significant (ut ita loquar) compositionem unius camerae cum alia" (Dist. III, de regulis Artis, de figura A, pág. 43). *Lividus* significa color azul, y así en la edición maguntina se traduce siempre por dicho vocablo el catalán *blau*, que es el usado por Lull (Cfr. *Art demostrativa*, ed. Galmés, Mallorca, 1932, dist. I, De la figura de V, pág. 13, donde se insertan ambos textos, latino y catalán).

(108) "Sciendum est, quod per S intelligitur anima rationalis, cuius *species* in hac Arte sunt E, I, N, R; *individua* autem sunt B, C, D de E prima specie, et F, G, H de I

La descomposición gráfica de esta 2.ª figura nos da el siguiente esquema psicológico:

Cuadrángulo E, azul:

E. Actos [en potencia] de B, C, D	B. Memoria recordante. C. Entendimiento inteligente. D. Voluntad amante.

Cuadrángulo I, negro:

I. Actos [en potencia] de F, G, H	F. Memoria recordante. G. Entendimiento inteligente. H. Voluntad odiante.

Cuadrángulo N, rojo:

N. Actos [en potencia] de K, L, M	K. Memoria olvidante. L. Entendimiento ignorante. M. Voluntad amante.

Cuadrángulo R, verde:

R. Compuesto de los actos [en potencia] O, P, Q	O. Compuesto de los actos B, F, K (de la memoria) P. Compuesto de los actos C, G, L (del entendimiento.) Q. Compuesto de los actos D, H, M (de la voluntad.)

Las restantes figuras: T (de los principios y los significados), A (de Dios), V (de las virtudes y los vicios), X (de los opuestos o de la predestinación), Y (de la verdad) y Z (de la falsedad) suministran a la presente figura S (del alma racional) los objetos, y las potencias anímicas se los apropian de diversa manera, ora afirmando, ora negando, ora dudando (109).

De ahí que puedan formarse varios sistemas de combinaciones o cámaras, expresivas de las diversas posiciones de las potencias del alma

---

secunda specie, et K, L, M de N tertia specie, et O, P, Q de R quarta specie. Praedictae species sunt potentiae animae..." (Dist. III, De regulis Artis, de figura S, pág. 41. Véase también la Dist. I, pars. I, de figura S, pág. 2).

(109) "Praedictae species sunt potentiae animae diversimode accipientes obiecta sub affirmatione, vel negatione, vel dubitatione in caeteris figuris, quae sunt T, A, V, X, Y, Z" (Dist. III, de regulis Artis, de figura S, pág. 41).

respecto a sus objetos (110), según puede verse en la "Figura de los objetos" (auxiliar de la 2.ª figura, S).

3.ª *figura, T: de los principios y los significados.*—Lull denomina a esta figura y a la anterior *figuras comunes* y exige la concordancia de ambas para inquirir o interpretar los objetos—la realidad metafísica y moral—en las restantes figuras A, V, X, Y, Z (111). Se trata de dos figuras instrumentales y por eso son denominadas también *agentes,* para distinguirlas de las demás figuras, que son *pacientes* u objetivas (112).

Asunto propio de esta tercera figura son los principios, las formas y los métodos del conocer. Consiste en un círculo con cinco triángulos concéntricos y quince cámaras en la periferia, correspondientes a los quince ángulos resultantes. Cada triángulo, con sus tres cámaras y letras respectivas, tiene su color especial.

He aquí la composición y significación de los cinco triángulos:

Triángulo B C D, *azul,* de Dios, la criatura y la operación (113):

B. Dios	Unidad Trinidad Virtudes	C. Criatura	sensual animal intelectual
D. Operación	intelectual natural artificial		

Triángulo E F G, *verde,* de la diferencia, la concordancia y la contrariedad (114):

(110) "Finalis intentio ipsius S in ista Arte sunt camerae... Figurae ipsius S sunt septem... Iste septem figurae significant modum, secundum quem praedictae species accipiunt obiecta in figuris de T, A, V, X, Y, Z" (Dist. III, de regulis Artis, de figura S, pág. 41).

(111) "Nota, quod, sicut S est *figura communis* in hac arte, sic similiter T est *figura communis* eidem arti; quoniam S non potest inquirere nec tractare de arte sine T, nec T potest *significare* de A, V, X, Y, Z, sine S; quare ista ars praecipit, quod homo sciat concordare S T in significando et inquirendo A, V, X, Y, Z" (Dist. I, pars I, de figura T, pág. 3).

(112) "Figurae *agentes* in hac Arte sunt S, T; *patientes* vero per modum obiecti sunt A, V, X, Y, Z" (Dist. III, de regulis Artis, de figura S, pág. 41).

(113) "Triangulus lividus est de Deo, creatura et operatione..." (Dist. III, de regulis Artis, de figura T, pág. 42).

(114) "Triangulus viridis significat quod omnis res est *differens, concordans vel contrarians* secundum species angulorum cum altera re." (Ibid.)

E. Diferencia
- entre lo sensual y lo sensual
- entre lo sensual y lo intelectual
- entre lo intelectual y lo intelectual

F. Concordancia
- entre lo sensual y lo sensual
- entre lo sensual y lo intelectual
- entre lo intelectual y lo intelectual

G. Contrariedad
- entre lo sensual y lo sensual
- entre lo sensual y lo intelectual
- entre lo intelectual y lo intelectual

Triángulo H I K, *rojo,* del principio, el medio y el fin (115):

H. Principio
- Tiempo
- Cantidad
- Causas

I. Medio
- Conjunción
- Medida
- Extremos

K. Fin
- Terminación
- Privación
- Perfección

Triángulo L M N, *amarillo,* de la mayoridad, la igualdad y la minoridad (116):

L. Mayoridad
- del accidente respecto del accidente
- del accidente respecto de la substancia
- de la substancia respecto de la substancia

M. Igualdad
- entre el accidente y el accidente
- entre el accidente y la substancia
- entre la substancia y la substancia

N. Minoridad
- del accidente respecto del accidente
- del accidente respecto de la substancia
- de la substancia respecto de la substancia

Triángulo O P Q, negro, de la afirmación, la duda y la negación (117):

O. Afirmación
- del ser y el no-ser
- de lo posible y lo imposible

P. Duda
- del ser y el no-ser
- de lo posible y lo imposible

Q. Negación
- del ser y el no-ser
- de lo posible y lo imposible

(115) "Triangulus rubeus significat sive est de *principio, medio* et *fine*..." (Ibid.).
(116) "Triangulus croceus est de *maioritate, aequalitate* et *minoritate*..." (Ibid.).
(117) "Triangulus niger est de *affirmatione, dubitatione* et *negatione*..." (Ibid.).

Con estos quince ángulos se forman ciento cinco cámaras (118). La presente figura T tiene un carácter formal respecto a la figura S, o del alma: así como el agua toma el color del vaso que la contiene, así también el alma con sus potencias recibe la forma pertinente con arreglo a las cámaras de la figura T (119). Y es exigencia del Arte que S, o sea el alma con sus potencias, tantee y pruebe por sí misma en cuál o en cuáles de las susodichas ciento cinco cámaras de esta figura T podrá adquirir conocimiento de Dios y sus atributos (fig. A), de las virtudes y los vicios (fig. V), de la predestinación (fig. X), de la verdad (fig. Y) y de la falsedad (fig. Z) (120).

Lull señala todavía una tercera figura o, tal vez mejor, un tercer uso de la figura T consistente en interpretar por tropología o alegoría determinadas impresiones o signos visibles (121). Es el método adecuado para la exposición de la Sagrada Escritura. La eficacia de este método exige, ante todo, el uso correcto de los triángulos y la precaución de no atribuir a Dios o a las virtudes divinas contrariedad o defecto (122). Es preciso, además, distinguir entre la exposición literal, la moral o tropológica, la alegórica y la anagógica, y concordarlas con los atributos divinos, rechazando por falsa toda interpretación que los contradiga, ya que de otra suerte—refuerzo de la lógica silogística—se daría el absurdo de que Dios, de quien emana la autoridad del texto sagrado, es contrario a sus propios atributos (123).

Pero el método más característico de la figura T es el descenso de lo universal a lo particular y el ascenso de lo particular a lo universal.

---

(118) "... et ipsi quindecim anguli formant centum et quinque cameras, prout in figura patet" (Dist. I, pars I, de figura T, pág. 3). Lull no dice el procedimiento con el que obtiene este número de cámaras.

(119) "Nam sicut aqua recipit colorem a vase, in quo continetur, sic S assumit formam secundum cameras ipsius T" (Ibid.).

(120) "T est in centum quinque cameris; unde haec ars exigit, quod S in cameris ipsius T tentet et probet se ipsum, in qua vel quibus cameris ipsius T poterit cognitionem habere de A, V, X, Y, Z" (Ibid.).

(121) "T consistit in tribus figuris... Et est impressio, in qua ostenditur tertia figura secundum tropologiam et allegoriam" (Dist. I, pars. I, de figura T, pág. 3).

(122) "Iste modus est multum utilis illis, qui disputant inter se per authoritates sanctorum; dummodo sciant ordinare triangulos, et sibi cavere, ne attribuant ipsi A vel suis cameris aliquam contrarietatem, vel defectum" (Dist. II, pars. I, de modo XV expositionis, pág. 17).

(123) "Quando S (el alma racional) vult invenire Y (la verdad) per authoritates in Sacra Scriptura, oportet, quod B (la memoria recordante) recolat quatuor expositiones, quae sunt *literalis*, *moralis* seu *tropologica*, *allegorica* et *anagogica*: et postea oportet, quod recolat T (fig. 3.ª, de los significados) A (fig. 1.ª, de Dios) et suas cameras: et si C (el entendimiento inteligente) intelligit, quod expositio literalis concordet cum A

Esta doble operación se practica mediante el triángulo verde E F G y especialmente con los ángulos F (concordancia) y G (contrariedad), aplicados a los demás ángulos de la figura T y a las cámaras de las figuras objetivas A, V, X, Y, Z. La concordancia da lo común y conduce a lo universal; la contrariedad da lo diferencial y lleva a lo particular. De este modo, dice Lull, S (el alma racional) puede con C (el entendimiento inteligente) ascender a las cosas universales, y con el mismo (entendimiento) descender a las cosas particulares y, por tanto, gracias al triángulo verde se consigue dar lo universal a lo particular y lo particular a lo universal (124).

El método del ascenso y el descenso del entendimiento adquirirá un gran desarrollo y constituirá, más adelante, el asunto de un tratado especial (125).

Derivan también de la figura T otros métodos y diversas especies de demostraciones basadas ora en la lógica de la analogía, ora en la lógica silogística, ora en la interferencia entre una y otra (126).

4.ª *figura, V: de las virtudes y los vicios.*—Es un círculo dividido en catorce cámaras, siete destinadas a las virtudes fundamentales y las otras siete a los vicios capitales (127). Cada virtud o vicio tiene asignada una letra representativa.

Las virtudes, de color *azul,* unidas entre sí por líneas azules, son las tres teologales y las cuatro cardinales:

(fig. 1.ª, de Dios) et suis cameris, tunc potest affirmare, quod expositio literalis est in Y (la verdad), *quae sit authoritatis contrariae ipsi A* (fig. 1.ª, de Dios) *et suis cameris*: quia intelligat, expositionem esse in Z (la falsedad); *quoniam nulla expositio potest esse in Y* (la verdad), *quae sit authoritatis contrariae ipsi A* (fig. 1.ª, de Dios) *et suis cameris*: quia, si esset, esset A (Dios), vel Author, a quo authoritas emanavit, contrarius cameris ipsius A (Dios y sus atributos, según la 1.ª fig.); sed hoc est impossibile" (Ibid., pág. 16).

(124) "*Descensus universalium rerum ad particulares et ascensus particularium ad universales fit mediante T,* et hoc sic, scilicet, ponendo triangulum viridem inter particulares et universales, discurrentibus F G per angulos ipsius T et per cameras ipsorum A, V, X, Y, Z, ut S possit cum C ascendere ad universalia, et cum ipso descendere ad particularia; per eumdem triangulum datur universale particulari, et particulare universali" (Dist. III, de regulis Artis, de figura T, pág. 42).

(125) El *Liber de ascensu et descensu intellectus,* compuesto en Montpellier en 1304 (núm. 48 de nuestro catálogo).

(126) Véase especialmente Dist. III, de regulis Artis, de figura T, págs. 42-43, donde se puntualizan las aplicaciones lógicas de cada uno de los cinco triángulos que componen dicha figura.

(127) "V ponimus quod sit figura virtutum et vitiorum; quod V dividitur in duos colores, videlicet lividum et rubeum: V livido attribuuntur septem virtutes, et V rubeo septem vitia" (Dist. I, pars I, de la figura V, pág. 3).

B. Fe.	E. Justicia.
C. Esperanza.	F. Prudencia.
D. Caridad.	G. Fortaleza.
	H. Templanza.

Los vicios, de color *rojo*, unidos por líneas rojas, van alternando con las virtudes, y son:

I. Gula.	N. Soberbia.
K. Lujuria.	O. Envidia.
L. Avaricia.	P. Ira.
M. Pereza.	

Las líneas azules o rojas significan, respectivamente, la composición de las virtudes entre sí o de los vicios entre sí o de las virtudes y los vicios simultáneamente. Valiéndose el alma principalmente de la figura T (de los significados) y procediendo ora por concordancia ora por contrariedad, puede inquirir lo que sea cada virtud y cada vicio (128).

Hay una figura complementaria de esta 4.ª figura, en la cual entran también en composición los vicios contrarios a las siete virtudes fundamentales (de color amarillo) y las virtudes contrarias a los siete vicios capitales (de color verde), y son:

Incredulidad Desesperación Odio	Vicios contrarios a las virtudes teologales	Abstinencia Castidad Largueza Fervor Humildad Fidelidad Paciencia	Virtudes contrarias a los siete vicios capitales
Injusticia Imprudencia Flaqueza Destemplanza	Vicios contrarios a las virtudes cardinales		

Sumando las dos figuras V, tenemos catorce virtudes y catorce vicios, o sea, veintiocho términos o nociones elementales (*dictiones*) de la vida moral.

(128) "V est figura significans compositionem virtutum et vitiorum, quae sunt in cameris, seu quae possunt derivari ab illis; lineae lividae significant compositionem virtutum, et rubeae vitiorum; fit autem compositio *tripliciter*, scilicet, vel virtutum ad invicem, vel vitiorum ad invicem, vel virtutum et vitiorum simul; et hoc ideo, ut inquiratur, quid significent per concordantiam, vel per contrarietatem. In hac figura dirigitur anima magis cum figura T..." (Dist. III, de regulis Artis, de figura V, pág. 43).

La figura V (la principal y la complementaria) se divide en diez especies, a saber: 1.ª, de las virtudes; 2.ª, de los vicios; 3.ª, de los contrarios de los vicios; 4.ª, de los contrarios de las virtudes; 5.ª, de las virtudes y de los vicios; 6.ª, de las virtudes y los contrarios de los vicios; 7.ª, de las virtudes y sus contrarios; 8.ª, de los vicios y sus contrarios; 9.ª, de los vicios y de los contrarios de las virtudes, y 10.ª, de los contrarios de los vicios y de los contrarios de las virtudes (129).

De ahí trescientas setenta y ocho cámaras (130), correspondientes a las combinaciones binarias de aquellos veintiocho términos (virtudes y vicios), según es de ver en la figura complementaria de V. De este modo, afirma Lull, el alma (fig. S) puede conocer en qué cámara de la figura V (complementaria) hay la virtud o el vicio, la clase y la cantidad de cada virtud o vicio, y su principio, medio y fin (131).

Es, pues, un intento de reducción lógica de las diversas situaciones posibles de la vida moral, comenzando por la vida interior, la cual, sobre ser la más íntima, es también la más cierta (132). Los vicios han de ser mortificados; las virtudes, vivificadas con las potencias adecuadas del alma y con los objetos más elevados. El alma puede inclinarse libremente hacia las unas o hacia los otros. Por eso, V significa tanto las virtudes como los vicios y, si uno de sus palos es *azul*, el otro es *rojo* (133).

5.ª *figura, X: de los opuestos o de la predestinación.*—En esta figura vienen a recopilarse los resultados de las cuatro figuras anteriores. Consiste en un círculo dividido en diez y seis cámaras, que contienen otros tantos términos o dicciones. Cada uno de estos términos tiene asig-

(129) Véase Dist. I, pars I, de figura V, pág. 3, y especialmente pars. II, de applicatione ipsius V, págs. 6-9, donde es desarrollada extensamente esta materia con el auxilio del Arte combinatoria.

(130) Aunque Lull no da explicaciones, este resultado numérico responde a la siguiente fórmula algebraica:

$$\text{Comb.}\ {}^{2}_{28} = \frac{28 \times 27}{1 \times 2} = 378.$$

(131) "Camerae ipsius V sunt ter centum septuaginta octo; et S formatur in qualibet camera secundum habitum, quem recipit a suis speciebus et a diversis cameris ipsius V, cum habitu, quem recipit a cameris A, T, V, X: unde propter hoc potest S cognoscere in qua camera ipsius V est virtus aut vitium, et quae virtus vel quod vitium, et cuius quantitatis sit, et unde accipiat principium et finem, et quod sit medium" (Dist. I, pars I, de figura V, pág. 4).

(132) "V inquiritur in me, in te, et in illo; et in meipso habetur maior notitia; quia actus meae animae sive ipsius S sunt magis intimi mihi quam alteri" (Dist. III, de regulis Artis, de figura V, pág. 43).

(133) "Mortificantur vitia sive V *rubeum*, et vivificantur virtutes sive V *lividum* cum speciebus S et obiectis nobilioribus" (Ibid.).

nada una letra representativa, y halla en el término siguiente su opuesto; de donde resulta la siguiente distribución alterna:

B. Sabiduría.	K. Justicia.
C. Predestinación.	L. Libre albedrío.
D. Perfección.	M. Defecto.
E. Mérito.	N. Culpa.
F. Poder.	O. Voluntad .
G. Gloria.	P. Pena.
H. Ser.	Q. Privación.
I. Ciencia.	R. Ignorancia.

OPPOSITA RELATIVA.

En efecto, la Sabiduría o Presciencia divina se opone—relativamente—a la Justicia; la Predestinación, al Libre albedrío; la Perfección, al Defecto; el Mérito, a la Culpa, etc. De la combinación de algunos de estos términos se originan los *compuestos* (*composita*), y así tenemos el compuesto: Sabiduría-Perfección-Predestinación, esto es, la *perfecta Sabiduría y la Predestinación,* por parte de Dios, y el compuesto contrario: Justicia-Perfección-Libre albedrío, es decir, la *perfecta Justicia y el Libre albedrío,* por el lado del hombre, etc. El oficio de esta 5.ª figura dentro del Arte consiste en dar objeto al alma, esto es, inquirir lo que sea la predestinación *per opposita relativa et composita* (134).

Los mentados diez y seis términos forman ciento veinte cámaras o combinaciones, mediante las cuales el alma (fig. S) adquiere el conocimiento de la predestinación cuando se ha habituado a concordarlas con la figura A o de Dios, con la figura T o de los significados, con la figura V azul o de las virtudes y con la figura Y o de la verdad, y, en sentido contrario, sabe apreciar las discordancias con la figura V roja o de los vicios y con la figura Z o de la falsedad (135).

Advierte Lull que la predestinación es asunto difícil de entender;

(134) "Officium huius figurae in hac Arte est, quod det obiecta ipsi S per *opposita relativa* et *composita. Relativa* autem huius sunt sapientia et ignorantia, esse et privatio, et huius modi; *composita* sunt sapientia, perfectio, praedestinatio, et suum oppositum in theorica, scilicet iustitia, perfectio, et liberum arbitrium, et sic de aliis" (Dist. III, de regulis Artis, de figura X, pág. 44).

(135) "X ponimus, quod sit figura praedestinationis, quae formatur de sedecim dictionibus: quae dictiones componunt centum viginti cameras, quae sunt causa et instrumenta ipsi S, quod habeat cognitionem de X, quando cameras ipsius intrat cum habitu,

pero, una vez comprendido, el alma y sus potencias se hacen más aptas para adquirir el conocimiento de Dios y de sus atributos por razones necesarias (136).

La figura X se descompone en cuatro figuras o momentos dialécticos, que conducen al fin apetecido de concordar los *opuestos relativos,* esto es, la predestinación divina y el libre albedrío humano. La primera figura se forma de la *perfecta sabiduría* de Dios, de la cual se origina la *predestinación.* La segunda figura está formada de la *perfecta justicia* de Dios, de la cual deriva el *libre albedrío* humano. La tercera figura, compuesta de la primera y la segunda, es *dubitativa,* puesto que el alma se halla perpleja ante los dos principios opuestos de la predestinación y el libre albedrío. La cuarta figura es *determinativa,* pues es la que da la solución. Aplicando el principio de que hay que atribuir lo mayor al ser y lo menor a la privación o no ser, concluye que ha de existir la predestinación por parte de Dios y el libre albedrío por parte del hombre (137). Si hubiese predestinación sin libre albedrío o libre albedrío sin predestinación, tendríamos que la divina Esencia sabría que hay mayor ciencia (primer caso) o mayor justicia (segundo caso) en la criatura que en sí misma, lo cual es imposible con arreglo a los triángulos amarillo y verde de la figura T o de los significados (138).

---

qui concordat cum A, T, V livido et cum Y, et discordat cum V rubeo et cum Z" (Dist. I, pars I, de figura X, pág. 4). Por lo demás, las combinaciones de las *dictiones* que forman las ciento veinte cámaras, han de ser binarias, respondiendo a la consabida fórmula algebraica:

$$\text{Comb.}\ {}^{2}_{16} = \frac{16 \times 15}{1 \times 2} = 120.$$

(136) "Sicut X est difficilis quaestio ad intelligendum, sic, quando cognoscitur, fortificat S, ut habeat cognitionem de A; et fortificat in S cameras ipsius A per necessarias rationes" (Dist. I, pars I, de figura X, pág. 4).

(137) "Nota, quod in quatuor figuris universalibus comprehenditur totum X: *prima* formatur de *perfecta sapientia* ipsius A; *secunda* formatur de *perfecta iustitia* eiusdem A; unde a prima formatur *praedestinatio,* et a secunda formatur *liberum arbitrium; tertia* figura est de *dubitatione,* et formatur ex prima et secunda in S; *quarta... est determinativa...* est mensuratio primae et secundae figurae ad inquirendum, quae duarum conveniat cum maioritate, dando, quod maius est, ipsi esse seu enti, et quod minus est, privationi" (Dist. I, pars I, de figura X, pág. 4, y Dist. III, de regulis Artis, de figura X, pág. 44). El desarrollo por extenso de cada una de las cuatro figuras puede verse en la Dist. I, pars. II, de applicatione ipsius X, págs 9 y 10).

(138) "Data est solutio praedestinationis ad laudem et gloriam ipsius A (Dios) per istam artem in quarta figura, in qua C (el entendimiento) intelligit, quod necessario B (la memoria) recolit, quod si praedestinatio et liberum arbitrium non essent, oporteret necessario, quod C (el entendimiento) intelligeret, quod si non esset liberum arbitrium, et esset praedestinatio. A (Dios) sciret suam scientiam maiorem in creatura, quam in

En resumen, el Arte preceptúa que el alma con sus potencias pase de la primera figura de X a la segunda, y de ésta vuelva a la primera para entrar seguidamente en la tercera figura y actuar, por último, en la cuarta figura según su manera propia y prescindiendo de las formas que aquélla había aceptado en la primera, segunda y tercera figuras (139). La oposición teórica entre los *opuestos relativos* y los *compuestos contrarios* cesa en esta cuarta figura de X, puesto que la práctica y la cuarta figura coinciden (140).

17. La segunda Distinción comprende dos partes. La primera trata de los diez y seis *Modos universales,* de los cuales derivan las *Condiciones* y las *Reglas* generales. En la segunda parte son planteadas y resueltas siete *Cuestiones* principales con arreglo a aquellos diez y seis modos (141).

La *condición* es la conexión lógica entre dos o más términos (142); de ahí la combinación de las letras representativas de los términos condicionados y que forman cámara. El *modo* es un orden o disposición

---

se ipso, eo quia non sciret se iustum; vel si esset liberum arbitrium et non esset praedestinatio, quod A (Dios) esset maius in iustitia in creatura, quam in sua scientia quae perfecte in creatura non sciret; sed hoc est impossibile, quod divina essentia habeat maiorem iustitiam vel scientiam in creatura, quam in se ipsa; quae impossibilitas probatur in T (fig. de los significados) croceo et viridi" (Dist. I, pars II, de applicatione ipsius X, de quarta figura X, pág. 10).

(139) "Quapropter ista ars praecipit, quod S (el alma y sus potencias) se mutet a prima figura ad secundam, et a secunda revertatur ad primam, ut postea intret tertiam: et nolit induere formas, quas accipit in prima, secunda et tertia; ut accipiat et induat habitum, de quo se induit in quarta figura" (Dist. I, pars I, de figura X, pág. 4).

(140) "... tamen in quarta figura non opponuntur, quia practica et quarta figura conveniunt" (Dist. III, de regulis Artis, de figura X, pág. 44).

(141) "Haec secunda Distinctio in duas partes dividitur, in quarum prima ponuntur et explicantur sedecim *Modi* universales, in quos intrat S cum T producendo *Conditiones* et *Regulas* generales, quibus solutiones omnium quaestionum particularium investigantur et inveniuntur: in secunda proponuntur septem Quaestiones, quae per supradictos sedecim modos solvuntur" (Dist. II, pág. 11).

(142) No obstante la referencia de la nota anterior y la indicación de la rúbrica *De sex conditionibus et secunda figura ipsius T* (Dist. I, pars I, de figura T, pág. 3), en el *Ars magna* primitiva no se define la condición; pero en la "Taula de vocables" del *Art amativa* (ed. cit., pág. 392), Lull da la siguiente definición: "*Condició* es, en aquesta *Art,* mesclament de sos començaments, stants los uns condicionats en los altres segons lurs diffinicions e propietats, axi com bonea qui es condicionada en esser gran sots rahó de granea, e en esser durable sots rahó de eternitat, e es gran e durable segons sa condicio matexa, ço es a saber, que sa granea e sa duració sia bona; e açò mateix se segueix de condició en los altres començaments."

común a varios actos o razonamientos (143). Cada modo es enunciado por un vocablo temático, que es como el punto de referencia de un haz de cuestiones. La *regla* es el uso correcto de las siete figuras presentadas al principio, considerada cada una de ellas en sí misma—esto es, en su peculiar estructura y oficios propios—, y en sus conexiones con las restantes figuras (144).

Hay diez y seis modos universales, de los cuales derivan muchos otros modos y cuestiones (145), y son los siguientes: I. Modo del orden de la *primera* y *segunda intención* (problema de la finalidad). II. De la *disputa* (arte de hacer cuestiones). III. De la *significación* (interpretación y demostración). IV. De la *potencia* y la *actualidad* (el cambio en los seres). V. De la *sensualidad* y la *intelectualidad* (problema del conocimiento). VI. De las *cosas substanciales* y *accidentales.* VII. De la *oración* (sensual, intelectual o contemplativa y compuesta). VIII. De la *sabiduría* y la *ignorancia.* IX. De la *mayoridad* y la *minoridad.* X. De la *contrariedad.* XI. De la *posición* (doctrina de la suposición lógica) y de la *necesidad.* XII. De la *causa,* la *ocasión* y la *fortuna* (problema de la causalidad). XIII. De la *conversión* y la *perversión* (en sentido preferentemente lógico). XIV. De la *voluntad libre* y *coaccionada* (problema de la libertad). XV. De la *exposición* (literal, moral o tropológica, alegórica y analógica de la Sagrada Escritura). XVI. De la *afirmación,* la *negación,* la *duda* y la *determinación* (correspondientes a las cuatro figuras o momentos lógicos de la 5.ª figura, X, o sea, la de los opuestos y la predestinación).

Con estos diez y seis modos y aplicando los procedimientos del Arte, son planteadas y resueltas a guisa de ejemplo las siete cuestiones siguientes: I. De la existencia de Dios. II. De la unidad de Dios. III. De la Trinidad. IV. Del nombre adecuado de las tres Personas divinas. V. De la Encarnación del Hijo de Dios. VI. De la Persona que se encarnó. VII. Del Sacramento del Altar.

Notemos que estas siete cuestiones no han sido elegidas arbitrariamente, pues constituyen un programa doctrinal, servido con diversas

---

(143) "Modus est figura ordinis et dispositionis. Vel sic: Modus est communis ordo actuum et rationum" (Dist. III, Deffinitiones XVI modorum generalium, pág. 48).

(144) Así se desprende de la parte intitulada *De regulis Artis compendiosae inveniendi veritatem* (Dist. III, págs. 41-45), en la cual, a pesar del título, ni define las reglas ni fija su número, cosas que Lull hará más adelante.

(145) "Sicut S format suas species et suas cameras cum cameris ipsorum A, T, V, X, sic in istis sedecim modis multi alii modi et multae quaestiones et solutiones recipiunt formam" (Dist. II, pars I, pág. 11).

clases de argumentos—las razones necesarias—para la conversión de los infieles, especialmente de los judíos y musulmanes.

18. La tercera y última Distinción está dividida también en dos partes: la primera versa sobre los treinta *modos especiales;* en la segunda son planteadas y resueltas sesenta cuestiones.

Llámanse "modos especiales", porque vienen especialmente determinados por las siete figuras generales y los diez y seis modos generales. Son presentados treinta modos especiales por vía de ejemplo, pero podrían enumerarse otros. Cada uno tiene su procedimiento propio y es denominado con una rúbrica adecuada (146). Son los siguientes: I. *Ayudar.* II. *Asociar.* III. *Habituarse.* IV. *Concordar.* V. *Confesar.* VI. *Consolar.* VII. *Consultar.* VIII. *Dar.* IX. *Dirigir.* X. *Elegir.* XI. *Guardar la fiesta (festare).* XII. *Honrar.* XIII. *Comenzar.* XIV. *Inquirir.* XV. *Entender.* XVI. *Juzgar.* XVII. *Alabar.* XVIII. *Recordar.* XIX. *Mover.* XX. *Mortificar y Vivificar.* XXI. *Acabar.* XXII. *Rogar.* XXIII. *Predicar.* XXIV. *Recurrir.* XXV. *Reinar.* XXVI. *Agradecer.* XXVII. *Salvar.* XXVIII. *Sanar.* XXIX. *Tentar.* XXX. *Querer.*

A continuación y constituyendo la segunda parte, son planteadas y resueltas, con todo el aparato dialéctico del Arte, sesenta cuestiones, como podría haber sido enunciado un número mayor. Estas cuestiones son muy variadas: unas son teológicas, otras son morales, otras son naturales o cosmológicas. He aquí algunas, para muestra, según la misma numeración asignada en la obra: 5. Si en Dios hay trinidad de personas o no. 7. Si hay Encarnación o no. 10. Si el pan de la Hostia consagrada contiene el verdadero cuerpo de Cristo o no. 11. Si en Dios hay Virtudes o no. 13. Si es posible salvarse dentro de cualquier confesión *(credulitate)* existente o no. 14. Si hay pecado original, y si es general o no. 21. Si el mundo ha existido *ab aeterno.* 26. Si hay un cuerpo o cuerpos infinitos en cantidad. 39. Si el pecador arrepentido en la hora de la muerte puede conseguir la salvación. 40. Si la predestinación y el libre albedrío coexisten. 45. ¿Cuál es el Arte por la cual el hombre conoce las virtudes y los vicios? 46. ¿De qué manera distingue el hombre entre virtudes y virtudes y entre vicios y vicios? 47. ¿Qué virtud

---

(146) "Septem figurae generales et sedecim modi assignantur generaliter, ut sint regula et materia modis, qui in hac Arte *specialiter* determinantur: ideo nos exemplificamus de triginta modis in speciali: et per exemplum, quod de illis ponitur, potest intelligi etiam Ars in aliis modis; et quemlibet modum oportet habere suam propriam figuram, ex qua sibi sumat formam; qui modi in sequentibus rubricis nominantur" (Dist. III, pars I, pág. 27).

es mayor que otra y qué vicio es mayor que otro? 51. ¿Qué cosas son lícitas y cuáles son prohibidas? 55. ¿Qué son obras naturales? 56. ¿Qué es el rayo? 57. ¿Qué es el trueno? 58. ¿Cómo se produce el viento? 59. ¿Cómo se generan las lluvias y las nubes? 60. ¿Cómo se forman el hielo y la nieve?

19. Termina la obra con dos capítulos sueltos intitulados respectivamente: de las *Reglas del Arte* (147) y de las *Definiciones de los principios del Arte* (148).

En el primero—que hemos refundido en la parte de la exposición de las figuras, para evitar repeticiones—se detalla el uso de cada una de las figuras generales S (del alma y sus potencias), T (de los significados), A (de Dios y sus atributos), V (de las virtudes y los vicios), X (de los opuestos y la predestinación), Y (de la verdad) y Z (de la falsedad).

En el segundo capítulo se da la definición de los términos de las figuras A, T, V, X, Y y Z, de los diez y seis modos generales y de los treinta modos especiales. Estas definiciones consisten en la declaración de la cosa por sus propios principios (149). Reproducimos a continuación las definiciones de la 1.ª figura y algunas muestras de las restantes series de definiciones.

De la figura A: *de Dios y sus atributos*:

Bondad es el ente por razón del cual el bueno hace el bien; y por eso lo bueno es el ser y lo malo el no ser.

Grandeza es el ente por el cual la bondad, la duración, etc., son grandes, abarcando todos los extremos del ser.

Eternidad o *Duración* es aquello por lo cual la bondad, la grandeza, el poder, etcétera, duran.

Poder es aquello por lo cual la bondad, la grandeza, etc., pueden existir y obrar.

Sabiduría es la propiedad por la cual el sabio entiende.

Voluntad o *Amor* es aquello por lo cual la bondad, la grandeza, etc., son amables y deseables.

Virtud es el origen de la unión de la verdad, de la bondad, de la grandeza y de los demás principios del sujeto.

---

(147) "De regulis Artis compendiosae inveniendi veritatem", dividido en los siguientes artículos: "De figura S", "De figura T", "De figura A", "De figura V", "De figura X", "De figuris Y et Z" (págs. 41-44).

(148) "Sequuntur nunc Deffinitiones principiorum Artis compendiosae inveniendi veritatem", dividido en los siguientes artículos: "Deffinitiones principiorum figurae A", "Id. figurae T", "Id. figurae V", "Id. figurae X", "Id. figurae veritatis et falsitatis", "Deffinitiones XVI modorum generalium", "Id. modorum specialium" (págs. 45-49).

(149) En la "Taula de vocables" del *Ars amativa* (ed. cit., pág. 392) se dice: "*Diffinició* es declarament de la cosa per sos propis començaments, axi com granea es ço per que bonea es gran".

Verdad es aquello por lo cual la bondad, la grandeza, etc., son verdaderas.

Gloria es aquella delectación en la cual la bondad, la grandeza y los demás principios reposan.

Perfección es aquella forma a la cual compete propiamente perfeccionar.

Justicia es la virtud con la cual el justo obra justamente.

Largueza es aquella propiedad a la cual propiamente compete dar liberalmente.

Misericordia es la virtud por la cual las culpas son perdonadas y se da graciosamente.

Humildad es la virtud que hace inclinar las cosas más nobles a las menos nobles.

Dominio es la propiedad por la cual el dueño es dueño y tiene dominio.

Paciencia es la virtud con la cual el paciente obra pacientemente.

De la figura T: *de los significados*:

Dios es aquel ente en el cual la bondad, la grandeza, la eternidad y las demás dignidades se convierten recíprocamente.

Criatura es el ente que posee el ser después del no-ser.

Operación es el ente por el cual el operante opera lo operado.

Estas tres definiciones lo son de los tres términos que componen el triángulo azul. Pero se refieren también al primer término las definiciones—que no transcribimos—de la *unidad* y la *trinidad;* al segundo término, las de la *criatura sensual, intelectual* y *animal;* y al tercer término, las de la *operación intelectual, natural* y *artificial.* Siguen las definiciones de los tres términos del triángulo verde, o sea, de la *diferencia,* la *concordancia* y la *contrariedad;* del triángulo rojo, o sea, del *principio,* el *medio* y el *fin;* del triángulo amarillo, o sea, de la *mayoridad,* la *igualdad* y la *minoridad;* y del triángulo negro, o sea, de la *afirmación,* la *duda* y la *negación,* con las subdefiniciones correspondientes a cada uno de los mentados términos.

De la figura V: *de las virtudes y los vicios*:

Fe es la virtud dada por Dios a fin de que por la misma creamos aquello que no podemos entender por la inteligencia.

Esperanza es el hábito por el cual esperamos que nos será dado por Dios el perdón y la gloria.

Caridad es aquella virtud por la cual el caritativo obra caritativamente.

Siguen las definiciones de las demás virtudes y de los vicios que integran la figura V y su figura auxiliar.

De la figura X: *de los opuestos y la predestinación*:

Sabiduría es aquella dignidad por la cual Dios entiende perfectamente sin mezcla de ignorancia.

Justicia es la virtud con la cual el justo obra justamente.

Predestinación es saber que Dios sabe cuáles hombres serán salvados y cuáles condenados.

Libre albedrío es elección de la voluntad, que supone hacer el bien o el mal.

Siguen las definiciones de los restantes principios opuestos, de la *perfección* y el *defecto,* del *mérito* y la *culpa,* del *poder* y la *voluntad,* de la *gloria* y la *pena,* del *ser* y la *privación,* de la *ciencia* y la *ignorancia.*

De las figuras Y, *de la verdad,* y Z, *de la falsedad*:

Verdad es aquello que es verdadero de la bondad, la grandeza, etc.

Falsedad es el hábito con el cual el falso obra contra la verdad.

De los XVI modos generales:

Intención es aquel instrumento con el cual el fin de los principios posee estos principios para sí mismo.

Disputa es la contrariedad intelectual que por medio de la palabra manifiesta la concepción que tiene un entendimiento contra otro.

Significación es la revelación de los secretos demostrados con signos.

Siguen las definiciones de los restantes modos generales.

De los XXX modos especiales:

Ayuda es el acto del fuerte que atiende al débil a fin de que éste pueda conseguir lo que apetece.

Sociedad es la vecindad en la cual los hombres concuerdan por razón de algún fin.

Costumbre es cierto hábito frecuente en el cual los hombres por el obrar virtuoso fácilmente reposan.

Siguen las definiciones de los restantes modos especiales.

Los términos (*dictiones*) y sus definiciones constituyen los elementos primarios del Arte. El artista debe saber, ante todo, la definición de los términos, de los cuales se forman las cámaras, a fin de que habitúe sus potencias anímicas para la inteligencia de las cámaras, porque, en definitiva, todo el Arte se reduce a esto: que los discípulos sepan formar las cámaras y que por el conocimiento de algunas de estas cámaras sepan adquirir el conocimiento de las restantes (150).

---

(150) "Qui vult illuminari de hac Arte, oportet, quod sciat definitionem dictionum, de quibus camerae formantur ut sciat formare S in cameris... Nota, quod tota haec Ars volvitur in hoc, quod discipuli sciant formare cameras huius Artis, et quod per quasdam cameras sciant habere cognitionem de aliis" (Dis. I, pars I, de figura Z, pág. 5).

20. Lull llega hasta los más nimios detalles en la enseñanza de su Arte. Primeramente, el discípulo escribirá la cuestión o rúbrica de la materia que desee conocer; escribirá también algunos de los modos antes catalogados u otros similares, que le habilitarán para introducirse primero en la figura T, o de los significados, y después en las figuras A, V, X, Y y Z. Convendrá todavía que escriba la cámara o cámaras necesarias para formular la cuestión y su solución; y, hecho todo eso, fijará su atención en el texto (*in charta*) e irá siguiendo las letras, las cámaras y las figuras que le señalará el maestro con un puntero (151).

Para que se vea el mecanismo del Arte en funciones, transcribiremos textualmente, en la parte necesaria, tres cuestiones tal como aparecen planteadas y resueltas en la obra.

Entre las siete cuestiones principales, escogemos la tercera, que versa sobre la Trinidad.

"*Cuestión. Si en Dios hay Trinidad o no.*"

"*Solución.* Para resolver esta cuestión, conviene dar ocho *razones necesarias* "según el tercer modo (general), las cuales razones E (acto de la memoria, del "entendimiento y de la voluntad) recuerda y entiende de la manera que ha sido "expuesta en el *Libre de Contemplació.*" (Insertamos las dos últimas razones.)

"La séptima razón necesaria se forma por el *modo de la significación* y por el "*modo de la predestinación*. De donde se infiere que, cuando B (la memoria) re- "cuerda que la sabiduría de A (Dios) significa en la *primera figura* (de la figu- "ra X) la predestinación, y la justicia de la misma A (Dios) significa en la *se- "gunda figura* el libre albedrío, y en la *cuarta figura* significa a la vez la predes- "tinación y el libre albedrío, entonces B (la memoria) recuerda y C (el enten- "dimiento) entiende que en A (Dios) hay diversas propiedades, las cuales si no "existiesen, C (el entendimiento) no podría entender el libre albedrío por medio "de la sabiduría tanto como la predestinación, y la predestinación por la justi- "cia tanto como el libre albedrío; pero como esto no es así, es preciso que por "algunas diversas propiedades que están en A (Dios), la sabiduría signifique la "predestinación y la justicia el libre albedrío."

De entre las sesenta cuestiones especiales elegimos una de carácter moral y otra natural o cosmológica; y advertiremos que en esta segunda serie de cuestiones Lull anticipa la solución en forma algebraica, esto es, en cámaras de letras, cuyas relaciones lógicas explica a continuación.

"*Cuestión* 51. *Qué cosas son lícitas y cuáles prohibidas.*"

"*Solución.* [F. G. A. T. V. X. Y. Z] [E. A. V. Y] [Y. V. Z] [M. A. V. Y. Z]."

"Para saber qué cosas son lícitas y cuáles prohibidas, es preciso que F (la "memoria) y G (el entendimiento) discurran por las cámaras de las letras que "están en la primera cámara, y que reciban los significados con los cuales ora

(151) Ibidem.

"son formadas, ora destruídas, las cámaras de la presente figura; porque son lí-"citos aquellos significados en los cuales son formadas la segunda, tercera y cuar-"ta cámaras, y son prohibidos aquellos en los cuales las citadas cámaras repug-"nan a S (el alma y sus potencias), hasta el punto que en ésta se producen cá-"maras contrarias a la segunda, tercera y cuarta cámaras."

"Octava razón necesaria: Cuando E (acto de la memoria, del entendimiento y "de la voluntad) se introduce en T (figura de los significados) afirmando y ne-"gando, y pone el triángulo amarillo en el triángulo verde, y ve como E, I, N "(las tres potencias del alma) conocen lo mejor o por la afirmación o por la ne-"gación de la Trinidad, entonces B (la memoria) recuerda lo que C (el enten-"dimiento) entiende, a saber, que el triángulo rojo es mayor y mejor en E, I, N "(las tres potencias del alma) cuando afirman y están en Y (la verdad) que cuan-"do niegan; y como quiera que lo mayor de la criatura debe ser atribuído a A "(Dios) según el *modo* (general) *de la mayoridad y la minoridad,* de aquí que "sea preciso que Y (la verdad) atribuya al mismo (Dios) la afirmativa, y Z (la "falsedad) la negativa."

"*Cuestión* 56. *¿Qué es el rayo?*"

"*Solución.* [F, G, T] [E, A, V, Y] [I, V, Z] [E, I, N, R]."

"Para saber lo que es el rayo, es preciso que F (la memoria) y G (el enten-"dimiento) discurran por la *figura elemental* según el movimiento expresado en "la segunda y tercera cámara; porque así como E (acto de la memoria, del en-"tendimiento y de la voluntad) se mueve para inquirir lo mayor en la segunda "cámara, así también el fuego y el calor se mueven para buscar su mayor en la "unión simple, y así como I (acto de la memoria, del entendimiento y de la vo-"luntad odiante) busca su mayor en la tercera cámara, así también el fuego y "el calor buscan su mayor destruyendo otros elementos cuando el fuego, por ra-"zón de la máxima abundancia de su apetencia, se mueve tan súbitamente que "los demás elementos no están preparados para estar sujetos a su calor; y por "eso se forma el rayo, el cual se mueve de la cámara superior hasta la inferior, "recuperando sus partes con los otros elementos, *del mismo modo que E, I, N* "(los tres primeros cuadrángulos de la figura S, o sea, las tres potencias del al-"ma) *de R* (el cuarto cuadrángulo), *privando su figura y disolviendo su materia,* "*cualquiera de las especies* (o potencias) *recupera de R* sus cámaras."

21. Tal es el primer diseño del Arte general luliana.

Advertiremos, para terminar, que en el *Ars magna* primitiva, no obstante ser esta obra la refundición de aquellas diversas Artes particulares que denunciábamos en el *Libre de Contemplació,* persisten todavía tres Artes inconfundibles, aunque solidarias entre sí, a saber: un *Arte de conversión de los infieles,* la más acentuada de todas; un *Arte de salvación* ("...*et per istas quinque figuras potest homo contemplari et cognoscere Deum, et vivificare virtutes et mortificare vitia...*"), que no se detiene sino hasta acometer el problema de la predestinación; y un *Arte de descubrir la verdad sub compendio,* al servicio de

las otras dos (*"Haec ars etiam docet proponere quaestiones, et necessariis rationibus earum dubitationem breviter solvere..."*).

Estas tres Artes se corresponden con los motivos esenciales del pensamiento luliano, o sea, con las tres personas que conviven en el mismo hombre: el *polemista,* arrastrado por las grandes controversias apologéticas; el *místico* apostólico, trovador de Cristo, hijo espiritual del franciscanismo; y el *filósofo* estricto, nuevo trovador de la verdad, anhelante por fundar la ciencia universal, quien pugnará por abrirse camino y acabará por encontrarse a sí mismo.

CAPITULO XII

DESINTEGRACION Y SIMPLIFICACION DEL ARTE GENERAL LA ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS Y EL "ARBRE DE SCIENCIA"

I

Proceso de desintegración y especialización del "Ars magna" primitiva.

Interés creciente por las *Cuestiones,* y tratados especiales a que da lugar.—Aplicación de los principios del Arte a la filosofía general y la metafísica, a la lógica estricta, a la física y la cosmología, a la geometría, la astronomía y la medicina, al derecho, a la psicología, a la teología y la apologética, a la contemplación, la ética y la filosofía del amor, a la retórica y la predicación.—Producciones fruto de esta tendencia.—Su valor.

1. Un doble y simultáneo esfuerzo explica la evolución que experimenta el Arte luliana a partir del *Art abreujada d'atrobar veritat* o *Ars magna* primitiva, a saber: por un lado, el afán ambicioso de hacer aplicaciones de aquel Arte general a cada una de las ciencias particulares; de otra parte, la necesidad cada vez más sentida por el mismo Lull de simplificar y perfeccionar el artificio lógico, con el objeto de conseguir su aspiración primordial de que el nuevo Arte fuese un instrumento infalible y a la vez de fácil manejo para toda clase de personas, así doctas como iletradas.

Después de treinta años de trabajos incesantes (1), la mente agitada de Lull, sin perder la fe inconmovible en la verdad de su Arte, pero aleccionada por los desengaños, entra en un período de serenidad y de relativa calma filosófica, durante el cual recapitula los resultados de aque-

(1) "E car som desconortat, car no pusc portar a fi ço que tant he desirat e en que he treballat XXX anys ha passats, e encara, car mos libres son poc presats..." (*Arbre de Sciencia,* Del prólec, tomo I de la ed. de Mallorca, 1917, pág. 4).

lla doble dirección antes apuntada. Responden a este momento de concentración filosófica tres obras importantes, que se complementan sucesivamente y, en conjunto, constituyen el epílogo del proceso del Arte luliana. Son estas tres obras: el *Arbre de Sciencia* (1296), la *Logica nova* (1303) y el *Ars generalis ultima* (1308). Toda la producción filosófica posterior se nutre de la savia de dichas tres obras y consiste en abreviaciones, amplificaciones o desgajes de trabajos de los períodos anteriores, que no significan ningún progreso para el Arte luliana, ya definitivamente constituída en la mente de su autor.

Advirtamos una vez más que, también en la exposición de esta materia, es imposible prescindir del factor personal, hasta el punto que el proceso del drama interior de Lull—perfectamente registrable a la luz de algunas producciones de alto valor autobiográfico—contiene la verdadera explicación de las más interesantes etapas del Arte luliana, según vamos a ver.

2. El *Ars magna* primitiva es un intento de reducción de los conocimientos humanos a un corto número de principios, a fin de expresar todas las relaciones posibles de los conceptos mediante combinaciones figuradas. Las cinco figuras principales, afirma Lull, permiten descubrir como en compendio toda la verdad (2). Con mayor amplitud sostendrá, más adelante, que los principios de que se componen las figuras son principios generales a todas las ciencias, por cuanto todo lo que es se reduce a ellos implícita o explícitamente (3).

Esta aspiración a abarcar todo el saber, mediante la aplicación de un reducido número de principios, subyuga a Lull desde el primer momento y constituye una ilusión perenne de su vida intelectual:

> "Encara us dic que port una *Art general*
> que novament és dada per do espiritaï
> per qui hom pot saber tota re natural,
> segons que enteniment ateny lo sensual.
> A dret e a medicina e a tot saber val
> e a teologia, la qual m'és mais coral,
> e a soure questions nulla art tant no val,
> e a destruir errors per raó natural" (4).

(2) "Et per istas quinque figuras potest homo invenire veritatem sub compendio" (prólogo, ed. maguntina, t. I, pág. 1).

(3) "Principia ex quibus figure sunt composite sunt principia ad omnes scientias generalia, cum in ipsis quicquid est cadat implicite vel explicite" (*Brevis practica tabulae generalis* o *Ars compendiosa*, apud *L'Ars compendiosa de R. Lulle*, ed. Ottaviano; París, 1930, pág. 106).

(4) *Lo Desconhort*, VII, ed. "Els Nostres Clàssics", vol. 3, Barcelona, 1925, pág. 77.

En la realización de semejante propósito Ramón se nos muestra como el hombre eternamente curioso e insaciable, el escolar perpetuo, fiel siempre a sí mismo, pero descontento y desazonado y, por lo mismo, en constante renovación. El drama intelectual luliano, en este punto, consiste en que, por un lado, el Arte—que vale tanto como decir máxima sencillez—pone en posesión de los principios generales a todas las ciencias; pero por otro lado, a medida que el artista aplica dichos principios, se va dando cuenta de que los horizontes de cada saber particular se ensanchan ilimitadamente.

3. Dos diferentes caminos sigue Lull para apropiarse ese saber particular. Por de pronto, concentra su atención en aquella parte del Arte general dedicada a las *Quaestiones,* para hacer de esta materia el objeto de una serie de tratados especiales (5), y siente, sobre todo, el ansia creciente de formular un número cada vez mayor de estas cuestiones *de omni re scibili.* En la segunda parte de la tercera distinción del *Ars magna* primitiva presenta, según vimos, sesenta cuestiones; en el tratado intitulado *Art de fer e solre questions* anuncia mil cuestiones (6); en el *Arbre de Sciencia* plantea y resuelve cuatro mil (7).

El segundo camino consiste en internarse en los dominios de las disciplinas constituídas. La cronología de las obras lulianas constituye, en este punto, una guía muy instructiva para seguir paso a paso el afán explorador del filósofo mallorquín invadiendo la diversidad de materias tratadas en su época. Así, vémosle aplicar denodadamente los principios de su Arte a la filosofía general (8) y a la metafísica (9), a la cosmolo-

---

(5) Tales son: *Libre de difinicions* (*Liber de definitionibus et quaestionibus,* 1275?); *Liber de quaestionibus per quem modus artis demonstrativae patefit* (después de 1274); *Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles* (1289); *Quaestiones quas quaesivit quidam frater minor* (1290?); *Quaestiones attrebatenses* (1299).

(6) Traducida al latín con el título de *Lectura super artem inventivam et tabulam generalem* (1295). Véase la 2.ª parte de la Dist. III (edic. A. de Proaza, Valencia, 1515).

(7) Véase la introducción al "Arbre questional" (ed. de Mallorca, t. III, pág. 3).

(8) *Liber principiorum philosophiae* (1274?).

(9) *Liber de quadratura et triangulatura circuli* (1299), de carácter metafísico no obstante su título; *Liber de perversione entis removenda* (1309); *Metaphysica nova et compendiosa* (1309); *Liber de ente reali et rationis* (1311), y algunos otros escritos cortos de menor importancia.

gía (10) y a la física (11), al derecho (12), a la medicina (13), a la astronomía (14), a la geometría (15), a la lógica estricta (16), a la psicología (17), y de un modo especial a aquellas disciplinas o materias más estrechamente relacionadas con sus proyectos de conversión de los infieles o de reforma moral, a saber: la teología considerada en su totalidad (18) o desenvuelta en sus diversas partes (19) y la apologética (20),

---

(10) *Liber Chaos* (1275?); *Liber exponens figuram elementalem Artis demonstrativae* o *Liber de gradatione elementorum* (1277?); *Liber de natura* (1301).

(11) *Liber de lumine* (1303); *Liber novus physicorum, compendiosus* (1309).

(12) *Liber principiorum iuris* (1274?); *Ars iuris* (1283?); *Ars iuris naturalis* (1303); *Liber de modo applicandi novam logicam ad scientiam iuris et medicinae* (1303?-1304?); *Ars brevis quae est de inventione mediorum iuris civilis* o *Ars brevis iuris* (1307?).

(13) *Liber principiorum medicinae* (1274?); *Ars compendiosa medicinae* (1284?); *Liber de levitate et ponderositate elementorum* (1294); *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis* (1303); *Liber de modo applicandi novam logicam ad scientiam iuris et medicinae* (1303?-1304?).

(14) *Tractatus novus de astronomia* (1297).

(15) *Liber de nova geometria* (1299).

(16) *Ars inveniendi particularia in universalibus* (1277?); *Liber de significatione* (1303); *Logica nova* (1303); *Logica brevis et nova* (1303); *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1304); *Liber de demonstratione per aequiparantiam* (1304); *Liber de novis fallaciis* (1308); *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi* (1308); *Tractatus de conversione subiecti et praedicati per medium* (1310), y otros escritos de menor importancia.

(17) *Liber de affatu, hoc est de sexto sensu* (1294); *Liber de anima rationali* (1296); *Liber de intellectu* (1303); *Liber de voluntate* (1303); *Liber de memoria* (1303); *Liber ad memoriam confirmandam* (1308).

(18) *Liber principiorum theologiae* (1274?); *Libre de demostracions qui es una branca de l'Art d'atrobar veritat* (*Liber mirandarum demonstrationum*, 1274?).

(19) *Liber de Sancto Spiritu* (1274?); *Liber de angelis* (1275?); *Libre del és de Dèu* (*Liber de est Dei*, 1300); *Liber de cognitione Dei* (1300); *Liber de Deo et Jesu Christo* (1300); *Liber de investigatione vestigiorum productionis personarum divinarum* (1304); *Liber de Trinitate et unitate permansive in essentia Dei* (1305?); *Liber de praedestinatione et libero arbitrio* (1304); *Liber de praedestinatione et praescientia* (1310), y otros muchos. Véase, sobre esta materia, el catálogo de las obras lulianas, cap. IX, § II, grupo IV: "Obras teológicas y apologéticas".

(20) *Libre del gentil e dels tres savis* (1272?); *Liber de XIV articulis sacrosanctae romanae catholicae fidei* (1275?); *Liber de articulis fidei sacrosanctae et salutiferae legis christianae, sive Liber apostrophe* (1296); *Disputatio fidei et intellectus* (1303); *Liber ad probandum aliquos articulos fidei per syllogisticas rationes* (1303); *Disputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni* (1308); *Liber de convenientia fidei et intellectus* (1308) y otros, y además toda la serie de tratados antiaverroístas. (Véase el catálogo de las obras lulianas, cap. IX, § II, grupo V: "Obras antiaverroístas").

la contemplación (21), la ética y la filosofía del amor (22), la retórica (23) y la predicación (24).

El mismo Lull en el *Liber de fine* (25), compuesto en 1305, resume del siguiente modo ese proceso de desintegración especializada del Arte general. La primera parte—dice—es el Arte general o compendiosa, o bien inventiva y demostrativa, denominaciones que significan lo mismo, porque todas son deducidas según unos mismos principios. La segunda parte comprende veinte artes especiales derivadas del Arte general, y son: el Arbol de la Ciencia, el Arbol de la Filosofía, el Arbol de la Filosofía del amor, el libro Gentil, el libro de Astronomía, el libro del Entendimiento, el libro de la Voluntad, el libro de la Memoria, el libro de la Luz, el libro de la Significación, el libro de la Investigación de las dignidades divinas, el libro de Predestinación, el libro de la Lógica nueva, el libro de la nueva Retórica, el libro del Consejo, el libro del Derecho, el libro de la Medicina, el libro del Descenso y Ascenso del entendimiento, el libro del Arte de predicar y el libro de la Demostración hecha por analogía.

4. Sin embargo, se engañaría quien creyese que Lull llegó a ser un especialista en todas aquellas disciplinas, ni siquiera en la mayoría de ellas, aunque la fama póstuma le haya consagrado como un prodigio de saber, según rezan los conocidos versos:

Tres sabios hubo en el mundo:
Adan, Salomón y Raymundo.

Por punto general, los tratados científicos lulianos no pasan de ser una exposición sistemática de las materias propias de la disciplina objeto de estudio, hecha con arreglo a los principios del Arte general. Nos hallamos, en definitiva, ante un nuevo escolasticismo, más apto para apren-

(21) *Libre de contemplació en Dèu* (hacia 1272); *Libre de oracions e contemplacions del enteniment* (hacia 1276); *Art de contemplació* (hacia 1283); *Liber de decem modis contemplandi Deum* o *Contemplatio Raymundi* (1297); *Liber quomodo contemplatio transeat in raptum* (1297); *Compendiosa contemplatio* (1313).

(22) *Libre d'intenció* (1282?); *Art amativa* (1290); *Arbre de filosofia, desiderat* (hacia 1290); *Arbre de filosofia d'amor* (1298); *Liber de homine* (1300); *Liber de virtute veniali atque vitali et de peccatis venialibus et mortalibus* (1313); *De bono et malo* (1315), además de las obras pedagógicas. (Véase el ya citado catálogo, cap. IX, § II, grupo VII).

(23) *Rethorica nova* (1303).

(24) *Ars magna praedicationis* (1304); *Liber de virtutibus et peccatis* o *Ars maior praedicationis* (1313); *Ars brevis praedicationis* o *Ars abbreviata praedicandi* (1313); *Sermones de decem praeceptis* (1312-1313).

(25) Reeditado por el Dr. A. Gottron en su estudio *Ramon Lulls Kreuzzugsideen*, Berlín, 1912, págs. 65-93.

der y enseñar lo descubierto y tratado por otros que para abrir brecha y subvertir el estado de las ideas reinantes en la época. De ahí el desencanto que experimenta el hombre de ciencia cuando examina de cerca alguno de esos tratados lulianos, construídos indefectiblemente según una misma pauta apriorística, de una monotonía lógica desesperante, que contrasta vivamente con el sentido empírico-inductivo de la ciencia moderna.

Y lo propio acontece con otros tratados que entran de plano en las ciencias del espíritu. Así el *Liber de anima rationali*, en el cual Lull se propone brevemente "instruir acerca del alma racional y de sus naturales principios y de sus obras naturales y morales según las reglas de la Tabla general" (26), da una menguada idea del psicólogo espontáneo, pero formidable, que late en otras producciones del *opus* luliano escritas sin las trabas del Arte. Recientemente el jurista alemán Dr. Eugenio Wohlhaupter (27), después de una investigación rigurosa, ha llegado a la conclusión de que hay que acabar con la especie, perpetuada sin fundamento, de que R. Lull sea un precursor de los postglosadores del Derecho; fué, a su juicio, un solitario que en nada influyó en el progreso de la ciencia del derecho. "Pero esta comprobación—añade—no puede ni debe perjudicar otros aspectos de la grandeza de este hombre" (28). Juicio muy exacto, aun sin movernos de la trayectoria del Arte general, puesto que a través de aquel formalismo lógico que pretende abarcar todos los ámbitos del saber, va madurando en el espíritu, siempre inquieto y en definitiva realista, del filósofo mallorquín la idea de una enciclopedia de las ciencias de la época, que es uno de los momentos más felices e interesantes de la filosofía luliana.

Por lo demás, el afán real de saber—no el mero prurito de aprisionarlo lógicamente—torturó ya desde un principio a aquel insaciable Doctor Iluminado que del "maravillarse" hizo un oficio (29), como lo atestiguan las copiosas páginas del *Libre de Contemplació en Dèu* y aquella embrionaria enciclopedia del saber de la época, urdida en los capítulos seminovelescos del *Blanquerna* y del *Libre de Meravelles*.

(26) Véase un extracto del *Libre de anima racional* en Probst, obra cit., apéndices, pág. 326.

(27) *Ramon Lull und die Rechtswissenschaft* (en "Ernst Mayer Festschrift", Weimar, 1932, págs. 169-202).

(28) Obra cit., pág. 202.

(29) "Lo abat demenà a Fèlix de son stament, e Fèlix li recomptà com son pare li havia donat offici que anas per lo mon enserquant maraveylles..." (*Libre de Meravelles*, "De la fi del libre", ed. "Els Nostres Clàssics", vols. 46-47, Barcelona, 1934, pág. 313).

II

Proceso paralelo de simplificación y perfeccionamiento lógico del Arte general.

Situación dramática de Lull ante el difícil manejo de su Arte.—Diversas tentativas para simplificarlo y perfeccionarlo.—El ciclo de obras del *Ars demonstrativa* (1274?).—El ciclo del *Ars inventiva* (1289).—El ciclo de la *Tabula generalis* (1293).—Resultados de esta tendencia.

5. Apenas Lull dió a conocer su Arte general, hubo de convencerse de que ni a los iletrados ni a los doctos les era cosa fácil su manejo. El Doctor Iluminado se queja amargamente de que las gentes huyan despavoridas de la lectura de sus libros como gato que pasa sobre ascuas:

"... mas com gat que passàs
tost per brases, los ligen" (30).

Nos hallamos, pues, en un momento álgido del drama interior luliano, escenificado por su propio protagonista en las patéticas estrofas del *Desconhort*. ¿Por qué, si el Arte es de origen divino—se pregunta el filósofo mallorquín—, nadie lo aprende bien? Por otro lado, ¿cómo obligar a la gente a aprenderlo? Y ¡qué responsabilidad la de Ramón si el Arte se pierde después de su muerte, por no haber sabido él sacar provecho de tan alto y divino instrumento!

"—Senyor Déus gloriós! ¿ha el món tal martir
com aquest que sostenc con tu no pusc servir
car no hai qui m'ajut com pusca romanir
esta Art que m'has dada d'on tant de bé es pot seguir
la qual tem que sia perduda aprés lo meu fenir?
Car null hom no la sap bé segons mon albir,
ni eu no pusc forçar null home d'ella ausir.
Ah las! si ella es perd, a tu qué porai dir
qui la m'has donada per ella enantir?" (31).

---

(30) *Lo Desconhort*, XXII (vol. cit., pág. 85).
(31) *Lo Desconhort*, XXV (vol. cit., pág. 93).

El nudo del drama persiste al formularse el Ermitaño—que es el mismo Lull desdoblado—el siguiente dilema: Si el Arte es invención tuya, no parece que sea de gran provecho, puesto que los filósofos de la Antigüedad la habrían también descubierto; y si es de origen divino, no tienes por qué inquietarte por el éxito de la misma,

"car tot açó que Déus dóna ve a bo compliment" (32).

La solución no se dibuja en el *Desconhort;* pero se encuentra en otros pasajes lulianos y fluye del temple singular del Doctor Iluminado, que jamás se hunde en el pesimismo sistemático; antes bien, se yergue con más brío después de la grave dificultad surgida. Lull muestra siempre una fe inquebrantable en la infalibilidad de su Arte (33); pero transige en punto a simplificarla con el propósito de hacerla más asequible y adaptarla mejor a la débil capacidad humana. Tal es su solución.

6. Seguir al detalle, examinando obra por obra, ese proceso de simplificación y perfeccionamiento lógico del Arte luliana, sería una tarea harto entretenida y que alargaría excesivamente el presente ensayo genético. Bastará, pues, indicar que, poco tiempo después de compuesta el *Art abreujada d'atrobar veritat,* esto es, hacia el año 1274, escribió Lull, estando en Montpellier, el *Art demostrativa* "siguiendo la regla" (34) de aquella obra, que contiene la primera exposición del Arte general. Como ella, también el *Art demostrativa* es principalmente un arte de conversión de los infieles, sin dejar de ser un arte de salvación y un arte de descubrir la verdad, general a todas las ciencias (35).

Existen, sin embargo, entre una y otra obra importantes diferencias. El *Art demostrativa* es un intento de perfeccionamiento del *Ars magna* primitiva, pero resulta mucho más complicada, según puede verse en el

(32) *Lo Desconhort,* XXXVI (vol. cit., pág. 93).

(33) Cfr. el prólogo al *Arbre de Sciencia.* Más adelante aludiremos al episodio llamado "la tentación de Génova".

(34) Prólogo, edic. cit., pág. 3.

(35) "Esta Art es comuna a gentil., jueus, crestians e sarrains e a totes gens de qual que secta sien..." "Si tu, home qui estàs en *y* (verdad)... vol endressar aquell home qui está en *z* (falsedad)... apriu diverses lenguatges, e trelada en aquells lenguatges esta Art." Se asegura que por dicha Arte "... pot esser entesa doctrina com hom sapia endressar los homens de *v* vermella (vicios) en *v* blava (virtudes), e de j. virtud en altra, e de ira en consolació..." "Novelament es atrobada esta Art per entenció de mostrar en qual manera hom pusca en breu temps saber diverses sciences." (Dist. III, págs. 111-118.)

siguiente cuadro comparativo de las figuras correspondientes a dichas dos producciones:

Art demostrativa.

1. Primera figura de A (de Dios y los atributos divinos)
2. Segunda figura de A (auxiliar de la anterior)
3. Primera figura de S (del alma racional)
4. Segunda figura de S (auxiliar de la anterior)
5. Primera figura de T (de los significados)
6. Segunda figura de T (auxiliar de la anterior)
7. Primera figura de V (de las virtudes y los vicios)
8. Segunda figura de V (auxiliar de la anterior)
9. Primera figura de X (de la predestinación)
10. Segunda figura de X (auxiliar de la anterior)
11. Figura Y (de la verdad) (36)
12. Figura Z (de la falsedad)
13. Primera figura elemental (de los cuatro elementos)
14. Segunda figura elemental (auxiliar de la anterior)

Reproducen o recuerdan esencialmente las figuras equivalentes del *Ars magna* primitiva.

15. Primera figura demostrativa (37)
16. Segunda figura demostrativa (38)

Son de nueva introducción.

Figuras "añadidas" (39).

Figura de los *Començaments de Theologia* (40)

Figura de los *Començaments de Filosofia* (41)

Figura de los *Començaments de Dret* (42)

Corresponden a estas tres ciencias particulares; derivadas del *Ars magna* primitiva, son objeto de tres diferentes tratados especiales.

---

(36) Diferentemente del *Ars magna* primitiva, en esta obra las dos figuras Y y Z tienen gráfico, que consiste en un círculo, azul para la primera y rojo para la segunda, en cuyo centro aparecen respectivamente las letras Y y Z.

(37) Está compuesta de seis círculos giratorios de latón, y "...contè en si metexa totes les altres (figures)". (Dist. I, pág. 18. Véase también Dist. III, pág. 119).

(38) Está compuesta de 28 cámaras y sirve a la figura anterior, en la cual la disposición de los círculos concéntricos y giratorios origina diversas cámaras y combinaciones de letras (Ibid.).

(39) Cfr. esta denominación en Dist. I, núm. 10, pág. 19.

(40) Es decir, del *Liber principiorum theologiae* antes citado.

(41) Es decir, del *Liber principiorum philosophiae* antes citado.

(42) Es decir, del *Liber principiorum iuris* antes citado.

Asimismo, en el *Art demostrativa* se instituye expresamente el Alfabeto, compuesto de veintitrés letras entresacadas de las figuras del *Ars magna* primitiva (43). El Alfabeto encabeza la obra y tiene por objeto abreviar el esfuerzo del artista, y por eso es lo primero que debe ser aprendido (44).

El *Art demostrativa* causa estado en la mente de su autor y, de hecho, anula el *Ars magna* primitiva. Efectivamente, durante el período comprendido entre 1277 y 1283 aparece un ciclo de producciones lulianas derivadas del *Art demostrativa* y encaminadas a hacer más práctica y fácil esta obra troncal o a desarrollar especialmente alguna de sus partes. Tales son: la *Introductoria artis demonstrativae,* la *Lectura super figuras artis demonstrativae,* las *Regulae introductoriae in practicam artis demonstrativae,* el *Compendium seu commentum artis demonstrativae,* el *Ars inveniendi particularia in universalibus,* el *Liber propositionum secundum artem demonstrativam* y el *Liber exponens figuram elementalem artis demonstrativae* o *Liber de gradatione elementorum.*

7. Se lee en la *Vida coetània* que Lull, de regreso de París, compuso en Montpellier un libro denominado "Arte de descubrir la verdad", y al propio tiempo redujo, en todos los demás libros, las dieciseis figuras (que procedían del *Ars demonstrativa*) a cuatro, por amor a la fragilidad humana. El aludido libro no es otro, según aclara el mismo texto biográfico (45), que el *Ars inventiva veritatis,* terminado en Montpellier en 1289; y, efectivamente, tanto en esta obra como en las *Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles,* que derivan de ella en línea directa, como en el *Art amativa*—la cual, aunque sigue los principios y la manera del *Ars inventiva,* es respecto de ésta un

(43) "... per asò nos prenen l'alfabet d'aquella *Art abreujada d'atrobar veritat* e posam aquell en esta *Art,* lo qual alfabet es aquest: *a* es Dèu; *b* es memoria menbrant; *c* es enteniment entenent; *d* es volentat amant; *e* es l'actu de *b, c, d*; *f* es memoria menbrant; *g* es enteniment entenent; *h* es volentat dezamant; *i* es l actu de *f, g, h; k* es memoria ublidant; *l* es enteniment innorant; *m* es volentat amant o desamant; *n* es lo compost de *k, l, m; o* es compost de l actu de *b, f, k;* la *p* es composta de l actu de *c, g, l;* la *q* es composta de l actu de *d, h, m;* la *r* es composta de *o, p, q; s* es ànima entellectiva; *t* es comensaments; *v* es vertutz e viscis; *x* es predestinació o objecció; *y* es veritat; *z* es falsetat". (Prólogo, págs. 3 y 4.)

(44) Dist. III, 12-2, pág. 119.

(45) "... E com aqui (Paris) hagués stat hun temps e hagués vista la forma del studi anassen a montpeller e aqui ordona e feu hun altre libre lo qual apella l art de trobar veritat e aiximatex redui en tots los altres libres les XVI figures a quatre per amor dela fragilitat humana. Les quals coses totes ordenades, partis de montpeller e anassen la via de Genoua, hon lo dit libre inuentiu de la veritat trenslada en morisch..." (ed. B. Moll, pág. 17).

Arte colateral—, las figuras se reducen a cuatro y los principios de la primera figura, o sea las dignidades divinas, a nueve.

A mediados de septiembre de 1293, hallándose en el puerto de Túnez, comenzó Lull la *Taula general* (*Tabula generalis*), que terminó en Nápoles en enero siguiente. Esta obra, como se advierte en el prólogo (46), es, a su vez, una reducción de los procedimientos seguidos en el *Ars inventiva veritatis* y en el *Art amativa* antes citadas. La novedad que en ella se introduce consiste en la Tabla, la cual significa un esfuerzo máximo para sistematizar el Arte combinatoria, casi impracticable en el *Art demostrativa.*

La *Taula general* es el punto de partida de otro ciclo de obras lulianas, que tienen por objeto explicarla o hacer de ella aplicaciones, y son: la *Lectura compendiosa tabulae generalis* (1293), el *Art de fer e solre questions* (*Lectura super Artem inventivam et tabulam generalem,* 1295), la *Brevis practica tabulae generalis* o *Ars compendiosa* (1298), la *Lectura artis, quae brevis practica tabulae generalis intitulata est* (1303), y algunas otras que versan sobre materias especiales.

8. En resumen: el esfuerzo ininterrumpido de R. Lull para la simplificación y perfeccionamiento lógico de su Arte general se traduce en los siguientes resultados:

1.º Reducción del número de los atributos, o dignidades, divinos a nueve.

2.º Reducción del número de figuras a cuatro, bien entendido que alguna de ellas es a su vez abreviación de la correspondiente figura del *Ars magna* primitiva.

3.º Institución del "Alfabeto" como primer trámite del Arte. En el *Art demostrativa* el alfabeto consta de veintitrés letras; más adelante quedará reducido a las nueve letras siguientes: B, C, D, E, F, G, H, I, K. Cada letra representa uno o más principios del Arte (47). Se trata de un nuevo recurso mnemotécnico, y por eso Lull recomienda encarecidamente al artista que aprenda el alfabeto de memoria: *"cordetenus sciri oportet"* (48).

4.º El Alfabeto halla su natural complemento en la "Tabla", del

(46) "... E la entenciò per que aquesta *Taula* conpilam, es per so que n ella demostram abreujadament la manera de l'*Art inventiva* e *amativa*..." (Prólogo, vol, cit., pág. 297).

(47) En la *Taula general* cada letra asume cuatro representaciones; en el *Ars generalis ultima,* cinco.

(48) "Cové que hom lo sapia de cor", dice el texto catalán. Es una expresión consagrada que se viene repitiendo hasta el *Ars generalis ultima.*

mismo modo que se parte del abecedario para construir la frase. Pero la Tabla luliana es un instrumento lógico que permite descubrir las soluciones de las diversas cuestiones formuladas con sólo atender a los significados de las letras y aplicarlos a la proposición, ora afirmando o negando, ora concordando los principios y las reglas o evitando su contrariedad. La Tabla se compone de ochenta y cuatro columnas, formadas con las combinaciones matemáticas de las letras (49).

5.° Fiel a su propósito inicial de hacer del Arte general un *ars solvendi quaestiones de omni re scibili*, a medida que aumenta el número de las cuestiones planteadas siente Lull la necesidad de agruparlas y sistematizarlas. De ahí la institución de los "Nueve sujetos", que son: 1) Dios, 2) el ángel, 3) el cielo, 4) el hombre, 5) la imaginativa, 6) la sensitiva, 7) la vegetativa, 8) la elementativa y 9) la instrumentativa (50). Los Nueve sujetos—escala y compendio de los seres del Universo—constituirán más adelante una columna del segundo Alfabeto, o sea, del compuesto de nueve letras (51).

6.° Como resultado de esa persistente labor simplificadora, el Arte luliana, sin perder su carácter primordial, esto es, el ser un instrumento para resolver cuestiones trascendentes y de toda clase, adquiere una factura predominantemente lógico-matemática.

Todos esos recursos abreviadores son recapitulados en el *Ars generalis ultima*. Esta obra epilogal del Arte luliana, de mole considerable, parece a primera vista una desviación de la registrada tendencia lógico-matemática. Lo que ocurre es que en el *Ars generalis ultima* confluyen, y son sistematizados también, la dirección enciclopédica del *Arbre de Sciencia* y los principios de la *Logica nova*. Es, pues, indispensable detenernos en el estudio de la significación de estas dos obras tangentes, si queremos comprender el último momento del Arte luliana.

---

(49) Cfr. *Taula general*, toda la dist. IV, ed. cit., págs. 356-379.

(50) "In his questionibus damus doctrinam ad solvendum alias questiones novem modis, videlicet questiones que sunt de deo, de angelis, de celestibus corporibus, de anima, de imaginatione, de sensitiva, de vegetativa, de elementativa, de instrumentalitate; et istis novem subiectis questionum possunt etiam alie questiones applicari" (*Brevis practica tabulae generalis* o *Ars compendiosa*, ed. Ottaviano cit., pág. 155).

(51) Cfr. *Ars generalis ultima*, prima pars principalis, De Alphabeto.

III

Tránsito a la enciclopedia de las ciencias.—El "Arbre de Sciencia" (1296).

Crisis espiritual de Lull que explica el sentido de esta obra.—Desviación de ciertos procedimientos del Arte general.—Triunfo de la lógica simbólica y realista.—Arquitectura y estudio de la obra.—Significación de cada uno de los dieciséis árboles.—Paralelo con el *Opus maius* de R. Bacon y significación de ambas obras dentro del pensamiento filosófico medieval.

9. El *Arbre de Sciencia* (*Arbor Scientiae*) pertenece a esa estirpe de tratados que, genéricamente, podrían ser denominados *de consolatione philosophiae*. Lull escribió esta obra en Roma, en 1296, en un momento de honda crisis espiritual. Profundamente decepcionado por el nuevo fracaso que acababa de sufrir en la corte pontificia de Bonifacio VIII (52) y ante la indiferencia de que eran objeto sus libros, toma la decisión de no escribir más y de ir a buscar el martirio entre los sarracenos. En un breve y sustancioso prólogo explica Ramón sus congojas en términos bellamente conmovedores. Un monje trata de consolarle y le ruega encarecidamente que "haga un libro general a todas las ciencias que fácilmente pudiese ser entendido, y mediante el cual se pudiese entender su Arte general, porque *ésta era demasiado sutil para ser comprendida*". "Este libro, añade, debería diferir de otros análogos de los antiguos, que son difíciles de entender, requieren mucho tiempo y suscitan dudas." Ramón acaba por acceder a la petición del monje cuando éste le asegura que el nuevo libro hará que sean apreciados sus libros anteriores.

---

(52) Cfr. el prólogo. Para la exposición del *Arbre de Sciencia* que hacemos en el texto, utilizamos la gran edición, de Mallorca, de las "Obres de Ramon Lull", vols. XI, XII y XIII. Advertimos, a fin de no prodigar las citas, que el tomo primero (1917) comprende, además de la "Taula de rúbriques" y del prólogo y la división del libro, los Arboles elemental, vegetal, sensual, imaginal, humanal, moral e imperial; el segundo (1923), los Arboles apostolical, celestial, angelical, eviternal, maternal, de Jesucristo, divinal y ejemplifical; y el tercero (1926), el Arbol cuestional. Los tres tomos forman, en conjunto, 1363 páginas de texto luliano.

que él se encargará de divulgarlo por doquiera redimiendo a su autor de la injusta fama de loco, y que del proyectado libro podría seguirse gran bien.

No era la primera vez que Lull se convencía a sí mismo con esa clase de argumentos. Tres años antes había sufrido otra terrible crisis espiritual que le empujó hasta el borde de la desesperación. Es aquel episodio de su vida, minuciosamente narrado en la *Vida coetània,* que los biógrafos denominan "la tentación de Génova" (53): ante el dilema de la propia condenación eterna o la pérdida de su Arte, Ramón, "puesto en gran angustia y tras larga deliberación, resolvió que era preferible condenarse él solo a que se perdiese totalmente aquella Arte con la cual muchos podrían salvarse..., porque amaba más a su prójimo que a sí mismo".

¿Quién, aun sin incidir en sutilezas psico-analistas, no adivinará a través de aquella inaudita resolución y de los argumentos estimulantes del monje del *Arbre de Sciencia,* el paternal afecto que el filósofo mallorquín sentía por su propia obra y el ferviente deseo de que ella le sobreviviese? Atentos a ambos procesos de subconsciencia, el historiador y el psicólogo adquieren el convencimiento de que la vocación filosófica de Ramón se ha ido depurando de día en día, hasta el punto que en el *Arbre de Sciencia* el filósofo estricto acaba por sobreponerse al polemista. Lull escribe esta voluminosa obra a los sesenta y tres años, y la deja lista en seis meses de inverosímil y febril actividad. Pese a lo cual, todas sus páginas discurren en un ambiente de serena alegría que llega hasta el placer de filosofar. El autor afirma resueltamente que "los teólogos filósofos experimentan mayor delectación en la teología que los otros", es decir, que los teólogos dogmáticos (54); y, *ex abundantia cordis,* brotan constantemente de sus labios exclamaciones como las siguientes: "esta filosofía es agradable de entender", "place hacer esta consideración", "este pasaje es muy agradable de ser considerado" o "es muy grave y sutil para entender y reportar placer al entendimiento que lo pueda entender", etc. (55). Al terminar la obra, visiblemente satisfe-

---

(53) *Vida coetània,* ed. cit., págs. 17-20. Véase, sobre este punto, Jordi Rubió: *Ramon Lull,* en la "Revista dels Llibres", junio-julio 1926, pág. 93; y Joan I. Valentí: *Dues crisis en la vida de Ramon Lull,* en "La Nostra Terra", Mallorca, ag.-sept.-oct. 1934, págs. 341-351

(54) "De les fulles del Arbre humanal", De Teologia, t. I, págs. 222 y 233.

(55) Tomo I, págs. 126, 149, 276 y 318; Tomo II, págs. 34, 86, 97, 143, 154, 64 et passim.

cho, loa a Dios por haberle asistido con su gracia, "librándole de gran trabajo".

10. El *Arbre de Sciencia* significa—a lo menos provisionalmente—un desvío, no por inconfesado menos cierto, de los procedimientos más típicos del Arte general. Lull emprende francamente en esta obra la vía del realismo platónico-agustiniano. La lógica simbólica triunfa sobre la lógica silogística. La unificación del saber es intentada ahora no ya horizontalmente, esto es, sobre el cuadro puramente lógico de las ciencias constituídas, sino en sentido vertical, jerárquicamente, como subsunción y síntesis de una concepción total del Universo. Obra de madurez, ella autoriza, quizás como ninguna otra, para hablar con todo fundamento de un sistema filosófico luliano.

Una intuición feliz, el simbolismo del árbol en cuyas partes "todas cuantas cosas existen son significadas"—según se lee en el prólogo—, inspira a Lull el "proceso de este libro". El recurso del árbol, utilizado débilmente en el *Ars magna* primitiva, y que anima muchas de las producciones poéticas lulianas y da el título a alguna de las obras filosóficas (56), alcanza en el *Arbre de Sciencia* su máximo desarrollo trascendente. En dieciséis partes o árboles está dividida esta obra. Los catorce primeros árboles tienen contenido propio; los dos últimos son complementarios o auxiliares de los árboles anteriores. Son los siguientes: 1.° El *árbol elemental,* que trata de la naturaleza y propiedades de las cosas elementales (Metafísica, Física y Cosmología). 2.° El *árbol vegetal* o de las plantas (Botánica, con aplicaciones a la Medicina). 3.° El *árbol sensual* o de los animales, que versa sobre los seres sensibles y sintientes. 4.° El *árbol imaginal,* que trata de las cosas imaginadas y de sus aplicaciones a las artes mecánicas y liberales. 5.° El *árbol humanal* explica la unión de las cosas espirituales y corporales, y trata de la naturaleza humana (Antropología y Psicología). 6.° El *árbol moral* versa sobre las virtudes y vicios humanos (Etica). 7.° El *árbol imperial* trata del régimen de los príncipes y de las "personas comunes" (Filosofía política). 8.° El *árbol apostolical* trata de la vicaría de Jesucristo en el Papa, de los prelados y sus súbditos (Gobierno eclesiástico y Organización internacional). 9.° El *árbol celestial* trata de la naturaleza de los cuerpos celestes y de sus influencias sobre los seres terrenales (Astronomía y Astrología). 10.° El *árbol angelical* trata de la naturaleza y obras angélicas y de la ayuda que prestan a los hombres. 11.° El *árbol eviternal,* es decir, de la inmortalidad, del paraíso y el infierno (Escatología). 12.° El

---

(56) Véase el cap. XI, § II, núm. 10, 2).

árbol maternal o de la Virgen María (Mariología). 13.º El *árbol divinal-humanal* o *cristianal* (Cristología). 14.º El *árbol divinal* o de la Teología. 15.º El *árbol ejemplifical,* útil para el Arte de la predicación. 16.º El *árbol cuestional,* que adiestra en el Arte de la controversia.

Cada uno de estos árboles se divide a su vez en siete partes, a saber: raíces, tronco, ramas, ramos, hojas, flores y frutos. El desenvolvimiento de cada una de estas partes o momentos se hace, según los árboles, con arreglo también a un número fijo de ideas o motivos. El tratado adquiere de este modo una magnificente complejidad. Simetría y jerarquía dan el tono arquitectónico a esa obra singular, una de las más robustas de toda la producción filosófica luliana, sencilla y a la vez profunda por la persistencia y amplitud de la idea central ordenadora, bellamente armónica en todas sus partes, exuberante de doctrina y de léxico, y cuyo conjunto impresiona como una catedral gótica de la inteligencia.

Otra característica del *Arbre de Sciencia* es su interno y vigoroso dinamismo, que contrasta con el estatismo lógico-matemático que preside al desarrollo del Arte luliana durante el período anterior. Es sintomático el auge extraordinario que el término "proceso" (traducción filosófica instintiva de la imagen de la savia circulante y vivificadora del árbol) obtiene en todo el curso de la obra. Se trata, en realidad, de una nueva glosa filosófica del *coeli enarrant gloriam Dei* y de una nueva tentativa de interpretación simbólica del Universo, que es nota común a los filósofos franciscanos. De ahí el color, la animación y la fragancia netamente franciscanas que exhala la obra en todas sus partes, a pesar del convencionalismo rígido en que ha sido moldeada; convencionalismo—dicho sea de paso—que explica algunas repeticiones obligadas, la arbitrariedad en cuanto al número y la elección de ciertos principios y alguna que otra tortura del lenguaje, achaque este último del que no suelen librarse los más grandes metafísicos.

11. Veamos ahora la estructura particular de los árboles y sus conexiones, lo cual equivaldrá a una exposición sumaria y anticipada del sistema filosófico luliano.

Arbol elemental.—Las *raíces* de este árbol son los principios del *Arte general,* a saber: la bondad, la grandeza, la duración, el poder, la sabiduría, la voluntad, la virtud, la verdad, la gloria, la diferencia, la concordancia, la contrariedad, el principio, el medio, el fin, la mayoridad, la igualdad y la minoridad.—El *tronco* significa la conjunción *(ajustament)* de todos estos principios corporales, de donde resulta el cuerpo confu-

so llamado *caos,* que llena todo el espacio que está debajo de la luna, y en el cual están sembradas las especies de las cosas y las disposiciones y hábitos de las mismas.—Las *ramas* significan los cuatro elementos simples, a saber: el fuego, el aire, el agua y la tierra, los cuales son substancias de las cosas elementadas, y son insensibles e incorruptibles en cuanto son simples.—Los *ramos* dan a entender las cuatro masas que son los cuatro elementos compuestos y sensibles, a saber: el fuego que está en la llama, el aire movible que está entre nosotros y la luna, el agua del mar y de los ríos y las fuentes, y la tierra en que habitamos y nos sostenemos.—Las *hojas* significan los accidentes de las cosas corporales y corruptibles. Los accidentes generales son: cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, hábito, situación, tiempo y lugar. Hay todavía otros accidentes, como el color, el sabor, el calor y otros, los cuales pueden ser referidos a los accidentes generales antes nombrados.—Las *flores* nos dan a entender los instrumentos de las cosas, como la mano que es instrumento para obrar, el pie para andar, los ojos para ver.—El *fruto* son las cosas "elementadas" o "individuadas", como la piedra, el oro, la manzana, el pez, el pájaro, la bestia y el cuerpo del hombre.

En el árbol elemental hay "sembradas" multitud de formas, entre las cuales merecen ser tratadas especialmente las *Cien formas* o primeras causas, a saber: la unidad, la pluralidad, la simplicidad, la composición, la forma, la materia, el género, la especie, la intensidad, la extensión, lo abstracto, lo concreto, la generación, la corrupción, la privación, etcétera. El estudio de las Cien formas facilita el conocimiento de las restantes formas y, por otro lado, permite avanzar en el conocimiento de los árboles siguientes. La doctrina de las Cien formas pasa a la *Logica nova* y al *Ars generalis ultima,* con ligeras variantes.

12. *Arbol vegetal.*—La naturaleza de este árbol es doble: genéricamente participa del árbol elemental en el cual está injertado por creación, puesto que Dios ha creado la potencia vegetativa en él y de él; pero a la vez se diferencia específicamente del árbol elemental. Por eso los individuos de este segundo árbol son a un tiempo elementados y vegetados.

Las *raíces* del árbol vegetal son las mismas del árbol elemental, a saber: la bondad, la grandeza, la duración y las demás antes mencionadas. Pero cada una de estas raíces es doble en cuanto contiene en sí la naturaleza elemental y la vegetal, lo general y lo especial: lo general es elementado, lo especial es lo vegetado. La naturaleza vegetal transubstancia en su especie a la elemental, del mismo modo que el olivo atrae y

transmuda en su especie la influencia proveniente del acebuche en que ha sido injertado.—También el *tronco* es de doble naturaleza, elemental y vegetal. La esencia de la vegetación no se puede tocar ni ver, porque su materia es sutil, aunque su figura se manifiesta en el licor que está en el tronco; así, en la higuera semeja la leche. Con todo, el tronco vegetal es de naturaleza corpórea, puesto que está constituído por partes substanciales corporales.—Las *ramas* son también dobles. Las específicamente vegetales son cuatro, a saber: las potencias apetitiva, retentiva, digestiva y expulsiva.—Los *ramos* son significados principalmente por la generación, la corrupción, la privación y el renovamiento.—Las *hojas* ornan y conservan la substancia vegetativa. Por eso, la caída de las hojas vegetativas significa que ellas han cumplido su objeto y su curso en el ornamento y conservación de la substancia vegetal, la cual permanecerá dormida hasta aquel tiempo en que se hace la renovación de las hojas en la primavera.—Las *flores* tienen más olor y sabor que las hojas, y aún más virtud y color más intenso, porque están cerca del fruto, que es la parte más noble que hay en el árbol. La flor está en el árbol para corromperse; el fruto para generar. Por eso la consumación de la flor determina el crecimiento del fruto. Y nace el fruto en medio de la flor a fin de que su virtud sea mayor; y es la flor más ligera que el fruto, porque éste es más lleno y contiene en sí en potencia todas las partes del árbol futuro. Las flores que caen son la materia que la potencia expulsiva elimina de la planta. El fruto es engendrado de aquella sutil materia de la flor que la apetitiva desea, la retentiva retiene y la digestiva distribuye en las partes del fruto. Si las flores caen antes que sea engendrado el fruto, ello es debido a enfermedad del árbol y de sus ramas.—El *fruto* contiene en sí más vegetación que las flores, las hojas y las demás partes del árbol. El fruto es el término, esto es, lo vegetado, al cual se refieren lo vegetativo, lo vegetable y el vegetar; es el centro de reposo, análogamente a como muchas líneas coincidentes en un punto se mezclan y comunican sus semejanzas para la realización del fin apetecido.

La gradación de cada uno de los cuatro elementos (fuego, agua, tierra y aire) respecto de los restantes, dentro de la composición de la planta, origina respectivamente cuatro clases de plantas. En esta gradación de las plantas, en relación con los grados de las enfermedades, se basa el arte de la medicina.

13. *Arbol sensual o de los animales.*—La naturaleza de este árbol es triple, pues participa de la naturaleza del árbol elemental y del árbol

vegetal. Así lo exige el término natural, a fin de que en la naturaleza no se dé el vacío y las formas primeras puedan permanecer según aquello que son.

En las *raíces* del árbol sensual cada una de las tres naturalezas tiene su oficio. Y de este común beneficio se hace la generación y el crecimiento en el animal, como en el hombre o en el caballo y en los demás animales.—El *tronco* sensual es el sentido común, de cuya naturaleza son partes los sentidos particulares.—Las *ramas* son los seis sentidos particulares, a saber: la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto y el sexto sentido llamado *effatus*.—Los *ramos* son los miembros. En el hombre los miembros son el corazón, el hígado, el bazo, el pulmón y el cerebro. De estos miembros internos reciben vida los miembros externos, a saber: la cabeza, los brazos y las piernas, en los cuales se sustentan los instrumentos, así los ojos en la cabeza, las manos en los brazos y los pies en las piernas.—Las *hojas,* o sea los accidentes, son triples: así como la cantidad del fuego pertenece al árbol elemental y la cantidad del sabor al árbol vegetal, la cantidad de la sensibilidad en que es sentido el calor y el sabor es propia de la sensualidad. Y lo mismo puede afirmarse de la cualidad y de los otros accidentes.—Las *flores* sensuales son: ver, oír, oler, gustar, tocar y manifestar.—Los *frutos* son: lo visto, lo oído, lo olido, lo gustado, lo tocado y lo manifestado.

14. *Arbol imaginal.*—Es el árbol de las semejanzas y las impresiones: versa sobre "el ente intencional, que es semejanza del ente real", objeto de los árboles anteriores. Así, la cabra imagina al lobo que es su enemigo. La imaginación es muy necesaria a los animales, porque sin ella no podrían vivir: así, el león no podría volver a la fuente sin imaginarla, ni el pájaro a su nido, ni los hombres construir la casa que habitan, adquirir hábitos de las ciencias y tener memoria de las cosas pasadas.—Las *raíces* del árbol imaginal son semejanzas de las raíces reales del árbol elemental, vegetal y sensual: así son, pues, semejanza de la bondad, de la grandeza, de la duración, del poder y de las otras raíces; y son también semejanza de la unidad y la pluralidad y de las Cien formas.—El *tronco* imaginal es tronco común o confuso de semejanzas, y en él están en potencia las semejanzas específicas que de él sacan los agentes naturales ora inanimados, ora animados. Son semejanzas de la primera clase, por ejemplo, la figura de la torre o del caballo que aparece en el espejo o la sombra que la planta proyecta en la tierra por razón del sol. La segunda manera de semejanza, o sea la referente al agente natural animado, ocurre, por ejemplo, en el caballo

y en el hombre, dotados ambos de potencia imaginativa, con la cual perciben la sombra de la planta proyectada en el agua y en la tierra, imaginando además dicha sombra.—Las *ramas* de la imaginativa son semejanzas de las ramas de los otros árboles; así, la huella del pie es semejanza del pie en acción. Las ramas de la imaginativa son impresiones de las obras que hacen los árboles reales naturales, o sea los árboles anteriores.—Los *ramos* son semejanzas de los ramos de la elementativa, vegetativa y sensitiva.—Las *hojas* son semejanzas de las hojas del árbol elemental, vegetal y sensual, esto es, de los accidentes. Hay, pues, una semejanza de la cantidad, de la cualidad, de la relación, etc.—Las *flores* del árbol imaginal son semejanzas de las flores del árbol elemental, vegetal y sensual, esto es, imaginar bajo la razón de elementar, vegetar, ver, oír, oler, etc. Toma la imaginativa semejanza de las flores de los árboles anteriores y hace una semejanza general, del mismo modo que el lógico de muchos individuos forma una especie, y con aquella flor general imagina las flores especiales según las naturalezas y propiedades de los instrumentos, de las obras, de las formas y de las pasiones de las materias.—El *fruto* del árbol imaginal es lo imaginado, esto es, la semejanza del fruto de los árboles anteriores, o sea de lo elementado, de lo vegetado y de lo sensado.

15. *Arbol humanal.*—Contiene en sí cinco naturalezas, a saber, las de los cuatro árboles anteriores, las cuales pertenecen al cuerpo humano, y la quinta naturaleza que es el alma racional conjunta con el cuerpo humano; y de esta unión se sigue el hombre llamado Pedro o Martín y los demás individuos que están bajo la especie humana.

Las *raíces* del árbol humanal son dobles, a saber: la bondad corporal y la bondad espiritual, de las cuales se origina una raíz buena compuesta de ambas. Y eso mismo puede afirmarse de la grandeza, de la duración, del poder y de las demás raíces.—El *tronco* consta de cinco troncos, esto es, de los cuatro troncos primeros y del tronco del alma racional, conjunto con aquéllos, de donde resulta un tronco común o del hombre que llamamos substancia humana.—Las *ramas* son dobles, corporales y espirituales. Las ramas corporales son de cuatro naturalezas, a saber: elemental, vegetal, sensual e imaginal, y las hemos mencionado al tratar de los árboles correspondientes. Las ramas espirituales son tres: memoria, entendimiento y voluntad, "que son tres potencias, las cuales son de esencia del alma racional".—Los *ramos* del árbol humanal son de cinco naturalezas. Los ramos de la raciocinativa son: en la memoria, memorativo, memorable y memorar; en el entendimiento, intelectivo, in-

teligible y entender; y en la voluntad, amativo, amable y amar. El alma toma en sus ramos las propiedades y cualidades de los ramos elementados, vegetados, sensados e imaginados. Estos ramos se mezclan en el todo, que es el hombre, operándose una concordancia entre los objetos, las potencias y los actos de elementar, vegetar, sentir, imaginar y razonar; y cuando esta concordancia es destruída por contrariedad entre los fines de los ramos, se produce la separación entre éstos, y el hombre muere.—Las *hojas* del árbol humanal son también la cantidad, la cualidad, la relación, la acción y la pasión, el hábito, la situación, el tiempo y el lugar. Los hábitos del árbol humanal son naturales o artificiales. Los hábitos naturales se producen en las condiciones de los árboles primeros, y como tales vienen a los hábitos del árbol racional, en el cual son sustentados del mismo modo que la materia es sustentada en su forma. De los hábitos naturales derivan los hábitos artificiales, que son necesarios para la vida y el bienestar del hombre: unos son hábitos morales, y pertenecen al árbol moral; otros son hábitos mecánicos y liberales, y originan las artes: a) de la herrería, b) de la carpintería, c) de la sastrería, d) de la agricultura, e) del comercio, f) de la marinería, g) de la caballería, h) de la gramática, i) de la lógica, j) de la retórica, k) de la aritmética, l) de la geometría, m) de la música, n) de la astronomía, o) de la ciencia del derecho, p) de la medicina, q) de la filosofía, y r) de la teología. Cada una de estas artes es objeto especial de estudio.—Las *flores* del árbol humanal son: elementar, vegetar, sentir, imaginar, razonar. Las cosas hechas con razón son buenas, grandes, durables, virtuosas, verdaderas y amables. En ellas el hombre usa de entendimiento y del fin para que es creado; y cuando hace lo contrario, procede como los animales, y hace estar ociosas las flores que le están debajo, impidiendo que lleguen a su término, de cuya desviación se origina el pecado.—El *fruto* del árbol humanal es doble, esto es, por razón de existencia y por razón de agencia. Por el primero el hombre es lo que es; por el segundo el hombre procede según su fin. Y este segundo fruto es más alto y más noble que el primero, porque su virtud y nobleza proviene de su objeto, que es Dios, digno de ser recordado, entendido, honrado y servido sobre toda criatura.

16. *Arbol moral.*—La primera parte de este árbol se refiere a las buenas costumbres o virtudes, que son semejanzas del árbol humano real.

Las *raíces* del árbol moral son semejantes de las raíces del árbol humanal: así la bondad moral es semejante de la bondad real, la grandeza moral de la grandeza real, la perseverancia moral de la duración real.

etcétera. Hay bondad moral cuando el hombre recuerda, entiende y ama lo bueno, y usa ordenadamente de las cosas elementadas, vegetadas, sensadas e imaginadas, aplicándolas al fin para el que ellas existen.—El *tronco* del árbol moral es costumbre confusa y general en la cual están en potencia las costumbres particulares de que están habituados los hombres bien acostumbrados.—Las *ramas* son las cuatro virtudes cardinales: justicia, prudencia, fortaleza y templanza, y las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Es útil establecer la concordancia entre ellas a fin de que con unas virtudes se pueda adquirir las otras y destruir los vicios que les son contrarios. De aquellas siete virtudes morales derivan las dieciséis siguientes, susceptibles también de diversas concordancias: santidad, paciencia, abstinencia, humildad, piedad, castidad, largueza, lealtad, firmeza, diligencia, suavidad, conciencia, temor, contrición, vergüenza y obediencia.—Los *ramos* de las virtudes son semejantes de los ramos naturales y reales. Así, el ramo de justicia es semejanza de la potencia, del objeto y del acto reales, según es de ver en el ejemplo de Martín, quien, por el hábito de justicia, toma el objeto de la justificabilidad y da justa sentencia entre Pedro y Ramón, de los cuales es nombrado juez.—Las *hojas* de las virtudes morales son los accidentes de los cuales están ornadas y vestidas, a saber: la cantidad, la cualidad, la relación, etc.—Las *flores* son los méritos. Cada virtud tiene su flor especial, es decir, su mérito. Así, la flor de la justicia es el mérito de juzgar, la flor de la prudencia es el mérito de la discreción, etc.—El *fruto* del árbol moral es de dos maneras: en una manera es el premiar de las flores, es decir, de los méritos; la segunda manera es para que Dios sea servido y honrado virtuosamente, bien entendido que esta segunda manera de fruto es más alta y noble que la primera y es causa de ella.

La segunda parte del árbol moral se refiere a las malas costumbres o vicios, los cuales son desemejanzas de las semejanzas (es decir, de las virtudes) del árbol humanal. Por la primera parte se puede tener conocimiento de la segunda parte, del mismo modo que un contrario es conocido por el otro.

Las *raíces* de los vicios son cuatro, a saber: la maldad, que es lo contrario de la bondad; la impulsividad, contrario de la sabiduría; la falsedad, o sea, aquel hábito por razón del cual las semejanzas de las formas buenas y virtuosas son pervertidas; y la privación de fin, que es vacuidad del comienzo y del medio buenos. Estas cuatro raíces son susceptibles de grandeza, duración, poder, voluntad, delectación, diferencia, concordancia, contrariedad, principio, medio, mayoridad, igualdad

y minoridad.—El *tronco* vicioso es la común o general confusión en la cual los vicios particulares están dispuestos o en potencia.—Las *ramas* principales del árbol vicioso son: gula, avaricia, lujuria, orgullo, pereza, envidia e ira, susceptibles de diversas concordancias; así, gula y avaricia concuerdan contra templanza y largueza; gula y lujuria, contra templanza y castidad; etc. De aquellos siete vicios capitales derivan los siguientes: indiscreción, frivolidad, intemperancia, infidelidad, desesperación, crueldad, traición, homicidio, ladronicio, mentir, maldecir, impaciencia, inconstancia, inmundicia, falsedad, pigricia, grosería e inobediencia.—Los *ramos* de la gula son activa apetividad, pasiva apetibilidad y medio entre ambas; y lo mismo puede decirse de la avaricia y de los demás vicios.—Las *hojas* de los vicios son los accidentes, o sea, la cantidad, la cualidad, la relación, etc.—Las *flores* son las culpas: así, pecar es flor mala.—El *fruto* del vicio es de dos maneras: la una es el castigo, que es consecuencia de la culpa; la segunda manera, que es la principal, es porque el pecado sigue la pena, que es el instrumento con el cual Dios castiga a los pecadores a fin de que sean mejor conocidos los méritos de los justos y la gloria corporal y espiritual de que disfrutan.

17. *Arbol imperial.*—Tiene dos partes: la primera parte concuerda con la primera parte del árbol moral o de las virtudes; de ella se infiere, como su contrario, la segunda parte, o sea, el árbol del mal príncipe.

Las *raíces* del árbol imperial consisten en la comunidad de una bondad, de una grandeza, de una duración, de un poder, etc., propia de una "persona común" llamada emperador o príncipe. De ahí el gran honor y el gran mérito inherentes al buen príncipe, a quien Dios ha dado la misión de regir con su bondad muchas bondades, con su grandeza muchas grandezas, con su poder muchos poderes y con una voluntad muchas voluntades, del mismo modo que un pastor está obligado a regir muchas ovejas.—El *tronco* es el régimen común significado en la persona común del príncipe; y en este régimen común están dispuestos o en potencia los regímenes particulares de los hombres.—Las *ramas* del árbol imperial son diez, a saber: 1.ª, la de los barones, condes, duques, marqueses, vizcondes y "varvasores"; 2.ª, la de los caballeros de un escudo; 3.ª, la de los burgueses; 4.ª, el Consejo; 5.ª, la de los procuradores; 6.ª, la de los jueces; 7.ª, la de los abogados; 8.ª, la de los ejecutores (*saigs*); 9.ª, la de los investigadores; 10.ª, el confesor prudente.—Los *ramos* son significados en los ramos del árbol moral virtuoso que el príncipe debe poseer contra los ramos del árbol vicioso; pero de un modo especial convienen al príncipe estos siete ramos: justicia, amor, temor.

sabiduría, poder, honor y libertad.—Las *hojas* del árbol imperial son los accidentes, esto es, la cantidad, la cualidad, la relación, etc. Las costumbres, las leyes y las ordenaciones antiguas significan las hojas para la conservación del reino. Hay que simplificar la ciencia del derecho y basarla en razones necesarias y naturales.—Las *flores* son los juicios del príncipe y de sus oficiales. Lo son también los regímenes y los órdenes movidos por la justicia y la paz de las gentes. Las flores del príncipe están injertadas en las flores de su pueblo, y por eso son más altas y más bellas que las de ningún otro hombre.—El *fruto* del árbol imperial es la paz, gracias a la cual las gentes pueden recordar, entender y amar a Dios, cosa imposible cuando están en guerra. Y, puesto que el fruto del príncipe ha de responder de muchos frutos, es malo dicho fruto cuando se inclina a las cosas especiales en oposición a las generales; tal sucede en el caso del mal príncipe que ama más su utilidad personal que la utilidad de su pueblo.

18. *Arbol apostolical*.—Es el árbol de la vicaría de San Pedro.—Las *raíces* de este árbol son las virtudes cardinales y las virtudes teologales, según de ellas se ha tratado en el árbol moral. Si el Papa va contra ellas, atenta contra las raíces de su ministerio.—El *tronco* apostolical es la persona general llamada el Apóstol, y se compone de los troncos de los árboles anteriores. El tronco apostolical es mayor y más lleno de grandeza, de bondad y de las otras virtudes que ningún otro tronco, porque en él están los otros troncos de su pueblo ordenados y dispuestos al fin para que han sido creados.—Las *ramas* son los cardenales, los patriarcas, los arzobispos, los obispos, los abades, los priores, los ministros y las demás personas comunes, con las cuales el Papa gobierna.—Los *ramos* son los siete ramos especiales del árbol imperial (justicia, amor, etc.) y además los diez mandamientos que Dios dió a Moisés.—Las *hojas* son dobles. Son, de una parte, los siete sacramentos de la Iglesia, a saber: bautismo, confirmación, matrimonio, eucaristía, orden, penitencia y extremaunción. Son, de otra parte, los cánones, que son los accidentes que el Papa necesita para su gobierno. Hay que reducir el derecho canónico a ciencia necesaria y breve.—Las *flores* del árbol apostolical son los catorce artículos de la fe. Lull comienza probando la existencia de Dios y en seguida pasa a la prueba de cada uno de los artículos, aduciendo siempre cinco razones e intentando probar según las formas primeras y sus definiciones.—El *fruto* apostolical es la salvación de las gentes, y es tan alto y tan noble que requiere una persona común que tenga señorío sobre todos los hombres.

19. *Arbol celestial*.—Las *raíces* de este árbol son: la bondad, la grandeza, la duración, el poder, el instinto natural, el apetito, la virtud, la verdad, la delectación, la diferencia, la concordancia, el principio, el medio y el fin, la mayoridad, la igualdad y la minoridad. Nótese que falta la contrariedad. Dios, al crear el mundo, no puso la contrariedad en los principios superiores o de la quinta esencia, a fin de que ninguno de dichos principios fuese contrario a los otros y de este modo no hubiese generación, ni corrupción, ni privación de formas antiguas y renovación de formas nuevas. En cambio, introdujo la contrariedad entre las cuatro substancias o elementos simples del mundo (fuego, aire, agua y tierra), que son las ramas del árbol elemental, porque de otra suerte no habría generación ni renovación de formas.—El *tronco* del árbol celestial está animado por el alma motiva, del mismo modo que el árbol elemental lo está por la elementativa, el árbol vegetal por la vegetativa y el árbol sensual por la sensitiva. Su movimiento es causa de los movimientos corporales inferiores. Si el tronco elemental tiene indigencia en alguna de sus partes, el tronco celestial que le es contiguo influye sobre él y lo completa y satisface. El firmamento está depurado y exento de pesadez, de calor, humedad, frialdad y sequedad, de dureza y molicie, de lisura y aspereza, de amargor y dulzura. No crece ni disminuye en sí mismo, porque no apetece otro lugar sino el en que está. No es corruptible ni generable, empero es causa de la generación y corrupción de las cosas inferiores, ayudando más a las unas en un sitio que a otras en otro sitio.—Las *ramas* del árbol celestial son los doce signos, a saber: tres de la complexión del aire (Aries, Taurus, Géminis) en primavera, tres del fuego (Cáncer, Leo, Virgo) en verano, tres de la tierra (Libra, Scorpio, Sagitarius) en otoño y tres del agua (Capricornus, Aquarius, Piscis) en invierno. Las ramas del árbol celestial han de responder a las ramas del árbol vegetal, a las del árbol sensual, y también a las ramas espirituales. Y en este paso se puede saber a qué hora del día o de la noche los médicos deben suministrar los medicamentos, y cómo éstos, según el signo, dan sanidad a un miembro o a otro. También hay signos de la masculinidad o de la feminidad en correlación con la forma y la materia, la acción y la pasión.—Los *ramos* del árbol celestial son los siete planetas, a saber: Saturno, que es malo, da el plomo el sábado, y es de la complexión de la tierra; Júpiter, que es bueno, da el estaño el jueves, y es de la complexión del aire; Marte, que es malo, da el hierro el martes, y es de la complexión del fuego; el Sol, que es bueno, da el oro el domingo, y es de la complexión del fuego; Venus, que es buena, da el

cobre el viernes, y es de la complexión del agua; Mercurio, que es neutro, da el mercurio el miércoles, y es de la complexión de la tierra, y a él debería atribuirse el hierro, puesto que es el metal más duro; y la Luna, que es buena para los buenos y mala para los malos, da la plata, y es de la complexión del agua. Los planetas se mueven de poniente a levante contrariamente al movimiento de los signos, que se mueven de levante a poniente; y de aquí el encuentro y mescolanza de las virtudes e influencias del firmamento y de los planetas.—Las *hojas* son los accidentes generales, los cuales contienen la razón de los accidentes inferiores: así, la cantidad de la región de Aries, Taurus y Géminis es la razón y causa de la cantidad de la región que va de levante hasta mediodía; y lo mismo puede decirse de la cualidad, de la relación, de la acción y la pasión, del hábito, de la situación, del tiempo y del lugar.—Las *flores* del árbol celestial son los actos o movimientos, esto es, las influencias. Así, elementar es flor del árbol elemental y del Sol; vegetar es flor del árbol vegetal y de Júpiter; sentir es flor del árbol sensual y de Saturno; imaginar es flor del árbol imaginal y de la Luna. Y de estas flores celestiales o superiores reciben influencia las flores inferiores; así, el león produce flor de elementar en la leona; el manzano, flor de vegetar en la manzana; el gusto, flor de sentir en la comida, y la imaginativa, flor de imaginar en la fantasía.—El *fruto* del árbol celestial es doble: hay frutos naturales o inferiores, o sea las cosas movidas, tales son los frutos del árbol elemental, de las plantas y de los irracionales: pero hay además aquellos frutos sobrenaturales que el hombre que sirve a Dios en esta vida recogerá en el cielo imperial.

Lull propugna una nueva ordenación de "la ciencia de la astronomía" hecha según el proceso del *Arbre de Sciencia,* auxiliado con el proceso del *Art inventiva* y de la *Taula general*, pues duda de la exactitud de las opiniones de los antiguos, "las cuales—dice—no son aceptadas en todo por nuestra ciencia, porque no siguen el orden, y es cosa imposible que la experiencia no concuerde con el orden natural".

20. *Arbol angelical.*—El proceso de este árbol, en cuyos detalles no podemos detenernos, es el trasunto de un breve pero sutilísimo tratado de psicología angélica, que comprende tanto los ángeles buenos como los ángeles malos o demonios, y estudia sus influencias sobre los hombres.

Las *raíces* del árbol angelical son la bondad, la grandeza, la duración y las demás, exceptuada la contrariedad. La bondad del ángel es producida de la nada y en especialidad, no en generalidad: el ángel es su mis-

ma especie. Y lo mismo puede decirse de su grandeza y de las demás partes, las cuales constituyen una especie, una substancia, una esencia, un supuesto. Por eso el ángel es criatura más simple que ninguna otra. El ángel tiene naturalmente la ocasión de hacer obras semejantes a sus raíces, esto es, obras buenas por razón de bondad, grandes por razón de grandeza, durables por razón de duración, etc. El ángel malo, a causa de la contrariedad entre las formas de dentro y las obras de fuera, está impedido de hacer el bien y facultado para hacer el mal.—El *tronco* del árbol angelical es una substancia espiritual que no tiene inclinación al cuerpo; no tiene, pues, longitud ni latitud ni profundidad, ni color, calor, humedad, frialdad y sequedad, y no es sujeto de vegetar, sentir e imaginar.—Las *ramas* son memoria, entendimiento y voluntad.—Los *ramos* son memorativo, memorable y memorar respecto de la memoria; intelectivo, inteligible y entender respecto del entendimiento, y amativo, amable y amar (*volitiu, volible* e *voler*) respecto de la voluntad.—Las *hojas* son los accidentes que pertenecen a la substancia del ángel, a saber: la cantidad (dentro de la cual explica Lull las jerarquías y órdenes angélicos), la cualidad, la relación, la acción y la pasión, el hábito, la situación, el tiempo y el lugar.—Las *flores* del árbol angélico son las ganancias de las raíces, esto es, bonificar, magnificar, durar, posificar, entender, amar, verificar, glorificar, diferenciar, concordar, principiar, mediar, terminar, mayorificar e igualar. Todos estos infinitivos son flores ganadas, del mismo modo que el hombre justo gana justicia y el hombre casto gana castidad. Los ángeles cara a cara alcanzan a Dios, y fijamente y sin intermediario le recuerdan, aman y conocen, loan y bendicen, y de él reciben gloria.—El *fruto* del árbol angelical es doble. El fruto natural es el cumplimiento de cada uno de los actos de las ramas, esto es, lo recordado, lo entendido y lo amado. El fruto sobrenatural es la soberana recordabilidad (*recolibilitat*), inteligibilidad y amabilidad de Dios; estos tres objetos soberanos constituyen el centro y reposo del ángel.

21. *Arbol eviternal.*—Las *raíces* de este árbol son los méritos de nuestras acciones.—El *tronco* es la duración sin fin de los méritos y las culpas.—Las *ramas* son, por un lado, el paraíso y, por el otro, el infierno.—Los *ramos* son tres para el paraíso, a saber: el ramo de la justicia que da bien por bien; el ramo de la gracia, que da más bien que el mérito contraído, y el ramo de las pasiones, o sea, del recibimiento de los premios. Los ramos del infierno son dos solamente: el de la justicia y el de las pasiones.—Las *hojas* son los nueve accidentes generales, de los

cuales se ayuda Lull para explicar las condiciones y circunstancias del paraíso y el infierno y para esbozar la psicología de los bienaventurados y de los condenados.—Las *flores* son los actos de gloria eviternal (*eviternals gloriejaments*), tales como bonificar, magnificar, durar, posificar, entender, amar, virtuificar, verificar eviternalmente. Hay las flores contrarias, que consisten en atormentar eviternalmente la bondad, la grandeza, el poder, el entendimiento, la voluntad, la virtud y la verdad, que son partes reales y naturales de la substancia del condenado. Estas flores se ayudan mutuamente a fin de que el tormento sea mayor.—Los *frutos* son el cumplimiento de los fines de las partes reales de la substancia de los santos, esto es, el fruto eviternal de bondad, de grandeza, de duración, etc. Los frutos de los condenados son la privación de los frutos de los salvados.

22. *Arbol maternal.*—Es el árbol de la Virgen María, madre de justos y pecadores.—Las *raíces* de este árbol son los fines de los hombres recreados. Estos fines, perdidos por razón del pecado original, fueron restaurados por la muerte de Jesucristo.—El *tronco* es el hábito general por razón del cual los fines corporales pueden ser vueltos al primer estado.—Las *ramas* son dos: la naturaleza divina y la naturaleza humana de Jesucristo.—Los *ramos* marianos son: misericordia, esperanza, piedad, advocación, humildad y virginidad.—Las *hojas* son los nueve accidentes generales, con ayuda de los cuales Lull sistematiza todo lo referente a la naturaleza, vida y relaciones—divinas y humanas—de la Virgen María.—Las *flores* son los actos de las dignidades de Nuestra Señora, tales como bonificar, magnificar, etc.—El *fruto* del árbol maternal es Jesucristo.

23. *Arbol divinal y humanal o de Jesucristo.*—Este árbol es doble, puesto que en él participa el Creador con las criaturas, estando unidas ambas naturalezas en unidad de persona.—Las *raíces* de este árbol son de parte de la naturaleza humana y de parte de la naturaleza divina. Son pues, la bondad humana y divina, grandeza humana y divina, duración humana y divina, etc.—El *tronco* es también doble, pues está compuesto de ambas naturalezas, humana y divina, que constituyen un solo supuesto o tronco.—Las *ramas* son dos, a saber: la naturaleza divina y la naturaleza humana.—Los *ramos* son las referencias recíprocas entre ambas naturalezas; así, la voluntad divina y la voluntad humana se relacionan en cuanto a amar, el entendimiento divino y el entendimiento humano en cuanto a entender y la eternidad de Dios y la memoria de Jesucristo en un recordar.—Las *hojas* son los nueve accidentes generales:

cantidad, cualidad, relación, acción y pasión, etc., los cuales se dan en Jesucristo de una manera propia en cuanto es hombre, y de una manera apropiada en cuanto la naturaleza divina, al tomar naturaleza humana, se apropió también sus accidentes.—Las *flores* de Jesucristo son los actos de las raíces, a saber: bonificar de la bondad, magnificar de la grandeza, y así de los demás actos. Estas flores son dobles, porque uno es el bonificar de la bondad divina y otro el bonificar de la bondad humana, y así de las demás. Lull anuncia que se propone mezclar unas raíces con otras, según sus definiciones, a fin de hacer máximas y condiciones con las cuales podamos entender las flores, esto es, los actos de Dios-Hombre, y presentar las pruebas de la Encarnación. A este efecto, establece 137 cámaras o combinaciones binarias de las raíces (bondad, grandeza, eternidad, etc.), que dan lugar a otras tantas rúbricas, a saber: 1. De la bondad y la grandeza en la Encarnación. 2. De la bondad y la eternidad en la Encarnación. 3. De la bondad y el poder en la Encarnación, etcétera, con las cuales compendia y trata de resolver las principales y más arduas cuestiones referentes a aquel dogma.—El *fruto* del árbol de Jesucristo ha de ser considerado en cuatro maneras, a saber: por recreación, por exaltación, por manifestación y por deificación.

24. *Arbol divinal.*—Está dividido en siete partes, que se corresponden con las partes simbólicas del árbol.

La primera parte (*raíces*) versa sobre las dignidades de Dios, las cuales son su esencial bondad, grandeza, eternidad, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria, distinción de personas y concordancia entre ellas, comienzo, medio, fin e igualdad.—La substancia (*tronco*) divina es aquel ser en quien las razones o dignidades son sustentadas, bien entendido que dicha substancia y las razones son una misma esencia.—Las *ramas* del árbol divinal son las propiedades personales, a saber: paternidad, filiación y pasiva espiración. Se completa aquí la doctrina de la Trinidad expuesta en el árbol apostolical.—Los *ramos* del árbol divinal son generación y espiración. En esta parte se compendia la doctrina de la procesión de las tres personas divinas.—En la quinta parte (*hojas*) se prueba que en Dios no hay accidentes.—Las *flores* son las producciones divinas. Lull establece 51 cámaras o combinaciones de las formas primeras, que dan lugar a otras tantas rúbricas, en las cuales sistematiza todo lo referente a la producción en Dios y las tres personas divinas.—Los *frutos* del árbol divinal son las perfecciones, que son dobles. Hay los frutos de dentro, o sea aquello que se sigue de los actos de las dignida-

des divinas; así, bonificado que se sigue de bonificar; magnificado, de magnificar; etc.; y hay también los frutos de fuera, que son las criaturas.

Los dos siguientes árboles son auxiliares de los catorce árboles anteriores.

25. *Arbol ejemplifical.*—Este árbol condensa maravillosamente el espíritu moralizante de la Edad Media. El ejemplo toma aquí la doble forma de narración alegórica (*recontament*) y de proverbio. La narración denuncia al franciscano de estirpe, empeñado ahora en vulgarizar los principios y la terminología de los árboles anteriores, apelando a recursos populares que por su conmovedora simplicidad recuerdan las *Fioretti*. Respecto a los proverbios, unos son de evidente imitación bíblica; otros adoptan la forma breve y sentenciosa, y a veces rimada, de los adagios populares, y como tales podrían pasar muchos de ellos.

El árbol ejemplifical está dividido también en siete partes: raíces, tronco, ramas, ramos, hojas, flores y frutos, cada una de las cuales sirve de ilustración práctica a las partes correspondientes de los árboles anteriores.

Arbol cuestional.—En él alcanza proporciones apoteósicas aquel arte de formular y resolver toda clase de cuestiones que ya registramos en el *Ars magna* primitiva. Lull presenta cuatro mil cuestiones referentes a los puntos tratados en los catorce árboles anteriores, cuestiones sutilísimas unas, pueriles no pocas de ellas. Por este aspecto—que compendia una de las aficiones predilectas de la época—el filósofo mallorquín ha pasado a la posteridad como uno de los genuinos representantes del espíritu escolástico entendido en el sentido peyorativo del vocablo.

26. Tal es, en resumen, la vasta concepción del *Arbre de Sciencia*. Lull ha descargado esta obra de gran parte del antiguo lastre lógico-matemático; prescinde de las figuras gráficas, del alfabeto y de la tabla, y el arte combinatoria queda reducida a las discretas aplicaciones que hemos registrado en los árboles cristianal y apostolical. Las referencias al *Art general*, al *Art inventiva* y a la *Taula general* parecen responder más bien a un afán de autocitación que a una rigurosa necesidad de construcción lógica. El tema de la conversación no es, ni de mucho, el objeto principal de la obra; por eso las argumentaciones referentes a la Trinidad y a la Encarnación han sido considerablemente abreviadas, porque son piezas—importantes si se quiere, pero no únicas ni exclusivas—de un sistema filosófico. No hay tampoco la obsesión de las "razones necesarias"; es que el lógico ha cedido el sitio al metafísico que, más que demostrar, se esfuerza ahora en explicar, en interpretar o, usando su ter-

minología que hará fortuna entre los lulianos del Renacimiento, en "investigar, mostrar y declarar los secretos naturales" (57).

No todo es medieval en el *Arbre de Sciencia.* La teoría del microcosmos y la enciclopedia de las ciencias, desenvueltas simultáneamente y con gran decisión, confieren a esta obra un interés y una actualidad que perduran hasta los albores del Renacimiento. No es de extrañar, pues, el favor extraordinario obtenido por el *Arbre de Sciencia* (*"liber divinalis vocatus"*) durante aquel período.

Lull demuestra en esta obra tener una idea muy segura de la enciclopedia. Anuncia, ya en el prólogo, que "con el auxilio de los dieciseis árboles se puede tratar de todas las ciencias", y en otro lugar (58), afirma que "en los catorce árboles primeros están contenidas todas las cosas, explícita o implícitamente" (*esplegades o emplegades*); pero, por otro lado, advierte repetidamente al lector que él "trata abreviadamente las materias" (59) y se propone "evitar prolijidad al entendimiento ejercitado y ya desplegado por esta ciencia (general)" (60). En el *Arbre de Sciencia* llega a su punto álgido aquel primordial intento de Lull, rayano en obsesión, de unificar todo el saber humano. Bastaría esta sola aspiración—dejando de lado los medios empleados para realizarla y la cuestión final del éxito—para poder hablar con toda propiedad de una filosofía luliana e incorporarla a la historia de las diversas tentativas hechas, desde los griegos hasta Comte y Spencer, para conseguir aquel magno propósito.

Todo intento de nueva clasificación de las ciencias, por más que esté proyectada también para lo futuro y en función universal, se traduce, de hecho, en un esfuerzo ingente para sintetizar el saber efectivo de una época. La principal dificultad de la empresa estriba en la elección del principio rector—que lo da siempre la época, aunque en él se cifre la universalidad—y en el arte, más personal de lo que parece, de jerarquizar los conocimientos. La auténtica dirección enciclopedista en la Edad Media no hay que ir a buscarla ni en los acopios indigestos de materiales, como, v. g., en el *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais, ni en los planes casi uniformes y demasiado socorridos de las *Summas* teológicas, sino más bien en las audaces sistematizaciones doctrinales de dos grandes proyectistas: Roger Bacon y Ramón Lull.

---

(57) Cfr. Tomo I, págs. 261 y 279; Tomo II, págs. 341 et passim.
(58) Tomo II, pág. 341.
(59) Tomo I, págs. 179, 243 et passim.
(60) Tomo I, pág. 293.

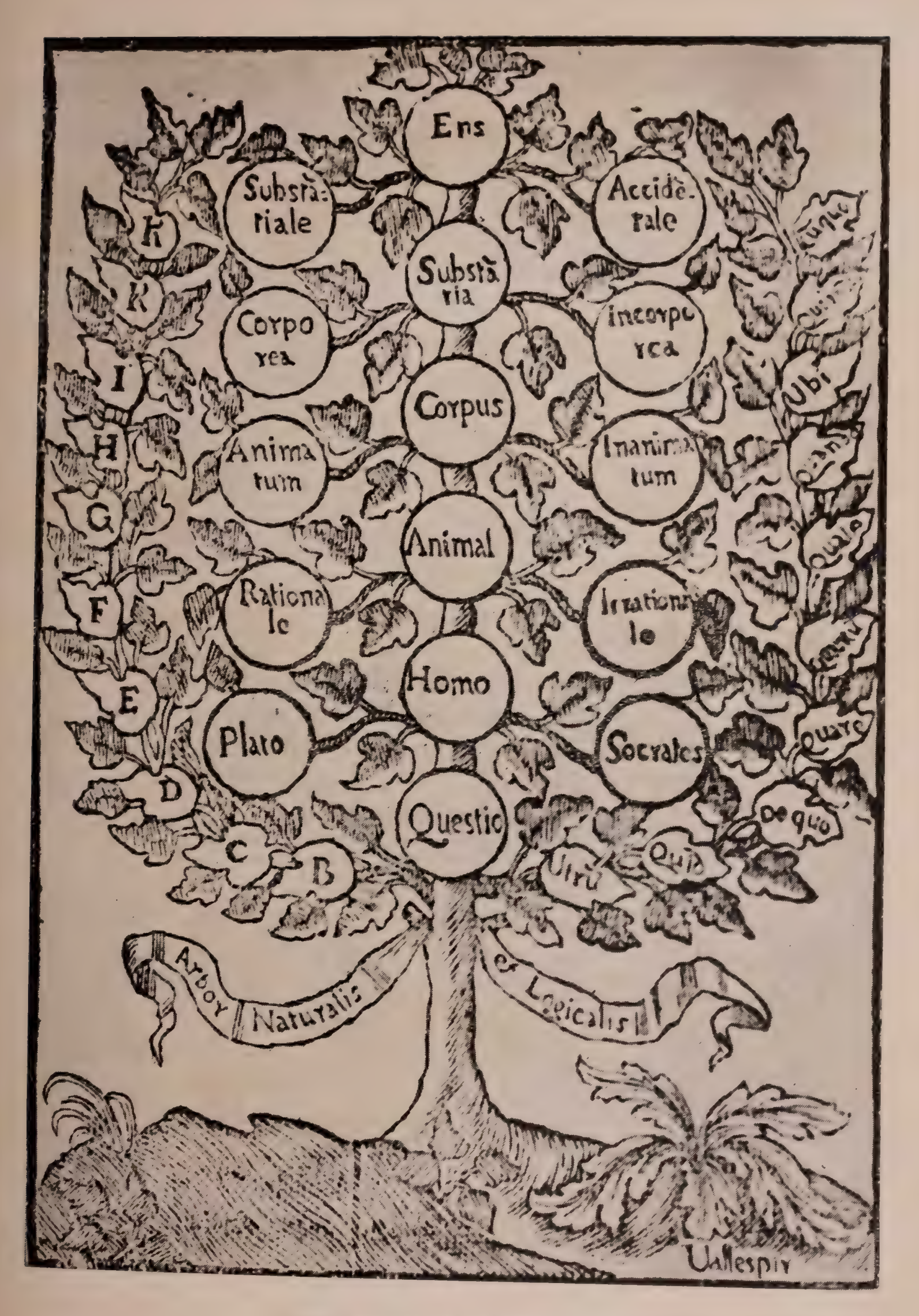
El franciscano R. Bacon acababa de intentar la unificación del saber mediante la reducción de todas las ciencias a la teología. Lull no se aparta esencialmente de esta idea rectora. Prescindiendo, por el momento, de otros aspectos del problema de las relaciones entre la fe y la razón, en el *Arbre de Sciencia* el árbol divinal supone los árboles anteriores, pero es a la vez su coronamiento, o, como dice Lull: "la teología es fruto de la filosofía, por más que la filosofía es su instrumento" (61). Pero hay una diferencia importante en cuanto a la manera de acometer el asunto aquellos dos hombres que presentan tantas semejanzas personales y de doctrina. El autor del *Opus maius* sigue una marcha empírica, imprimiendo a sus investigaciones enciclopédicas un doble sentido eminentemente matemático y naturalista. Lull a quien, por otro lado, "no pueden negársele conocimientos de filosofía natural" (62) y que posee un sentido de aguda observación y un sentimiento vivísimo de la naturaleza, sigue en su intento de clasificación jerárquica de las ciencias una dirección preferentemente ontológica, en la cual a menudo se confunden lo ideal y lo real, la lógica y la metafísica. Pero ni en el filósofo inglés ni en el filósofo mallorquín el "itinerario de la mente humana" termina con la enciclopedia. Franciscanos ambos, convienen en proclamar la superioridad de la Sabiduría o ciencia infusa—asequible sólo mediante la ascensión mística—sobre la Ciencia humana o adquirida, aun después de unificada por medio del Arte (63).

---

(61) Tomo II, pág. 448.

(62) José R. de Luanco, en su estudio: *Raimundo Lulio considerado como alquimista,* Barcelona, 1870, pág. 9.

(63) R. Bacon: *Opus maius* (ed. de Londres, 1733), toda la parte VI y la parte II, cap. 8; y también *Opus tertium* (ed. de Londres, 1859), caps. 23 y 24. Sobre este punto, véase a Tomás Carreras i Artau: *Els caràcters de la filosofia franciscana i l'esperit de Sant Francesc,* artículo en "Franciscalia", Barcelona, 1928, págs. 16-20 y 24-25.



Arbor naturalis et logicalis
de la *Logica nova*

CAPITULO XIII

LA "LOGICA NOVA" Y EL "ARS GENERALIS ULTIMA" PRODUCCIONES POSTERIORES

I

La "Logica nova" (1303) y sus relaciones con el Arte general

Propósitos, caracteres y novedades de esta obra.—Su estructura.—Examen de su contenido.—Aplicaciones del Arte general.

1. La *Logica nova* (n.º 45 del catálogo) fué escrita originariamente en catalán en Génova, en 1303, y vertida al latín en Montpellier al año siguiente (1). La genealogía remota de esta obra hay que buscarla en el *Compendio de la Lógica de Algazel,* puesto que Lull se propuso también con ella escribir un manual para uso de los escolares; pero su origen inmediato está en el deseo de extender y aplicar los principios del Arte general a la lógica, considerada como una disciplina o arte particular, análogamente a como lo había hecho con la teología, el derecho, la medicina, la astronomía, etc.

Dice Lull, en el prólogo, que se ha decidido a escribir una lógica nueva y compendiada con el objeto de evitar los defectos de la antigua lógica, prolija, vacilante y difícil de retener. Esta nueva lógica, por el contrario, podrá ser aprendida sin esfuerzo, recordada y retenida plena, total y fácilmente (2).

La nueva lógica luliana tiene también por objeto la indagación de lo verdadero y de lo falso (3); pero se diferencia de la antigua—es de-

---

(1) Para el estudio de esta obra utilizamos la edición de Mallorca de 1744.

(2) "Idcirco ad prolixitatem et labilitatem huiusmodi evitandum (divino auxilio mediante) cogitavimus Novam et compendiosam Logicam invenire, quae citra nimiam difficultatem et laborem ab inquirentibus eam acquiratur, et acquisita in memoria plenarie conservetur, ac inibi totaliter, et facillime teneatur" (Prólogo, pág. 1).

(3) "Erit igitur subiectum huius Artis, inventio veri ac falsi" (Ibid., pág. 2).

cir, de la lógica aristotélica y formal—en que ésta es una lógica de la *segunda intención* y, por tanto, deficiente en su modo de conocer, al paso que la lógica nueva es asimismo una lógica *natural* o de la *primera intención*. Por eso, añade el autor, en algunos pasajes de nuestro compendio planteamos, definimos y demostramos las cuestiones procediendo *naturalmente* y *lógicamente* (4). Lull continúa, pues, manteniéndose en el punto de vista inicial del *Compendio de la Lógica de Algazel,* inconfundible, según vimos (5), con el de la lógica peripatética, pero con una diferencia importante, acorde con la evolución experimentada por el Arte luliana: en el citado *Compendio* son intercaladas algunas cuestiones de carácter teológico, las cuales giran alrededor del tema de la conversión de los infieles y van directamente encaminadas a la demostración de los dogmas diferenciales de la Trinidad y la Encarnación, mientras que las cuestiones introducidas ahora en la *Logica nova* son cuestiones estrictamente metafísicas o cuestiones lógicas vistas y tratadas por su lado metafísico.

Por lo demás, gracias al refuerzo de los principios y de las reglas del Arte general aplicados ahora a la lógica, la demostración será más eficaz y, por otro lado, el hábito de recordar arraigará mejor y se hará más tenaz (6). Aunque muy atenuadamente, apela Lull en esta obra al recurso del simbolismo del árbol y hace aplicaciones a la enciclopedia de las ciencias. No en balde escribe la *Logica nova* después de haber compuesto el *Arbre de Sciencia.*

2. Veamos ahora sumariamente la estructura y contenido de la *Logica nova.* Está dividida en las siete distinciones o partes siguientes:

En la primera distinción se trata del "Arbol natural y logical" *(Arbor quem naturalem et logicalem vocamus)* (7). El tronco *(truncus)* de este árbol está dividido en seis partes o nudos *(nodi)*, a saber: *ente, substancia, cuerpo, animal, hombre* (sugestión del Arbol de Porfirio) y *cuestión.* Esta última parte es complementaria de las cinco partes anteriores.

---

(4) "Verum quia logici consideratio versatur circa secundas intentiones, quas, primis ignoratis, nemo potest perfecte cognoscere: ideo in hoc nostro compendioso, et novo opere, ponentes, deffinientes, et demonstrantes, in aliquibus passibus naturaliter, ac philosophice procedemus, ut naturaliter, et logice habeatur clara et plana noticia primarum et secundarum intentionum a scientibus hunc librum" (Ibid., pág. 2).

(5) Véase el capítulo XI, § II, núm. 6.

(6) "... cui quidem negotio passim subvenientes modo cum principiis, modo cum regulis Artis generalis auxiliabimur, ut in demonstratione clarius cognoscatur et in habitu memoriae radicabilius atque tenatius fiat" (Ibid., pág. 2).

(7) Se inserta separadamente antes del texto del presente capítulo, reproducido de la citada edición de Mallorca, 1744.

Lull alude vagamente a las flores de este árbol, o sea, las subdivisiones. Así, el ente es *substancial* y *accidental*, la substancia es *corporal* e *incorporal*, el cuerpo es *animado* e *inanimado*, el animal es *racional* e *irracional*, el hombre es *tal* o *cual* individuo.

Define la *cuestión* diciendo que es la pregunta que se hace acerca de una cosa ignorada (*petitio rei ignotae*) y la divide en diez partes generales llamadas *modos* o *reglas generales* (*regulae generales quaestionandi*), a cada una de las cuales asigna una letra representativa. En el *Ars magna* primitiva y en el *Art demostrativa* los modos generales eran dieciséis (8); en el *Ars inveniendi veritatem* son presentadas nueve reglas generales (9); en la *Tabula generalis* estas reglas son diez (10), las cuales, con idéntico contenido, pasan a la *Logica nova*.

He aquí el cuadro esquemático del desarrollo de las diez reglas generales:

1.ª regla: B. *utrum*: de la *posibilidad*.
2.ª regla: C. *quid*: de la *definición*.
3.ª regla: D. *de quo*: de la *materialidad*.
4.ª regla: E. *quare*: de la *formalidad* o *causalidad*.
5.ª regla: F. *quantum*: de la *cantidad*.
6.ª regla: G. *quale*: de la *cualidad*.
7.ª regla: H. *quando*: de la *temporalidad*.
8.ª regla: I. *ubi*: de la *localidad*.
9.ª regla: K. *quo modo*: de la *modalidad*.
10.ª regla: K. *cum quo*: de la *instrumentalidad* (11).

Estas diez reglas generales—así llamadas porque cada una de ellas tiene sus especies—agotan todos los aspectos posibles de la discusión, y sirven para plantear toda clase de cuestiones (12); pero son tratadas según un doble sentido lógico-metafísico (13).

La segunda distinción versa sobre los cinco predicables. Lull plan-

---

(8) *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, dist. II, pars I, págs. 11-16; *Art demostrativa*, dist. III, págs. 101-124.

(9) Dist. III, De Regulis, págs. 37-65 (ed. de Maguncia, vol. V).

(10) Dist. III, De regles, págs. 337-354 (ed. de Mallorca, 1932).

(11) Como se ve, las reglas 9.ª y 10.ª tienen asignada la misma letra K. En el alfabeto, que acaba por ser la primera pieza esencial del Arte general, dichas dos reglas son refundidas en una sola, sin duda para hacer simetría, dentro del mismo alfabeto, con los nueve principios (absolutos y relativos), con los nueve sujetos y también con las nueve virtudes y los nueve vicios.

(12) "Nam omnes questiones fiunt secundum istos decem modos: unde dicuntur regule generales questionandi, quelibet ipsarum habens suas species" (dist. I, cap. VI, pág. 11).

(13) Cfr. los caps. VI al XVI de la dist. I.

tea aquí, y resuelve en sentido realista, el problema de los universales.

En la tercera distinción trata de los diez predicamentos.

En la cuarta distinción reproduce la doctrina metafísica de las "cien formas". Es de advertir que la elección de esas cien formas difiere así respecto del *Arbre* de *Sciencia* como del *Ars generalis ultima*.

En la quinta distinción desarrolla por extenso la teoría del silogismo. Presta también mucha atención a la doctrina de las falacias. En el capítulo que dedica a la demostración distingue entre la demostración *per quid, quia* y *per aequiparantiam*. De esta última trataremos más adelante.

En la sexta distinción hace aplicaciones de los principios de la *Logica nova,* anteriormente expuestos, a las demás ciencias y particularmente a la teología, a la filosofía, a la moral, al derecho y a la medicina.

La distinción séptima y última está dedicada a las cuestiones. Esta parte es complementaria de las anteriores, análogamente a como en el *Arbre de Sciencia* el árbol cuestional complementa los árboles precedentes, y tiene por objeto adiestrar al lógico en el arte de plantear y resolver cuestiones concernientes a cada una de las materias antes tratadas.

3. Otra novedad de la *Logica nova* es la terminología. Parte de esa terminología está tomada de la lógica occidental; la restante es la usada en el Arte general y en el *Arbre de Sciencia*. Lull se vale de esta última terminología para intentar nuevos modos de definir, tales como: *Homo est animal homificans* (mejor que *Homo est animal rationale et mortale*), *Deus est ens deificans* (y también *ens aeternans, ens infinitans*, por razón de su eternidad e infinidad), *Ignis est ens igniens. Leo est ens leonans. Planta est ens plantificans. Homo faber est ens fabricans*, etc. (14).

Por lo demás, la *Logica nova* significa un retorno a los procedimientos característicos del Arte general.

---

(14) Véase el cap. V de la dist. I, págs. 10 y 11.



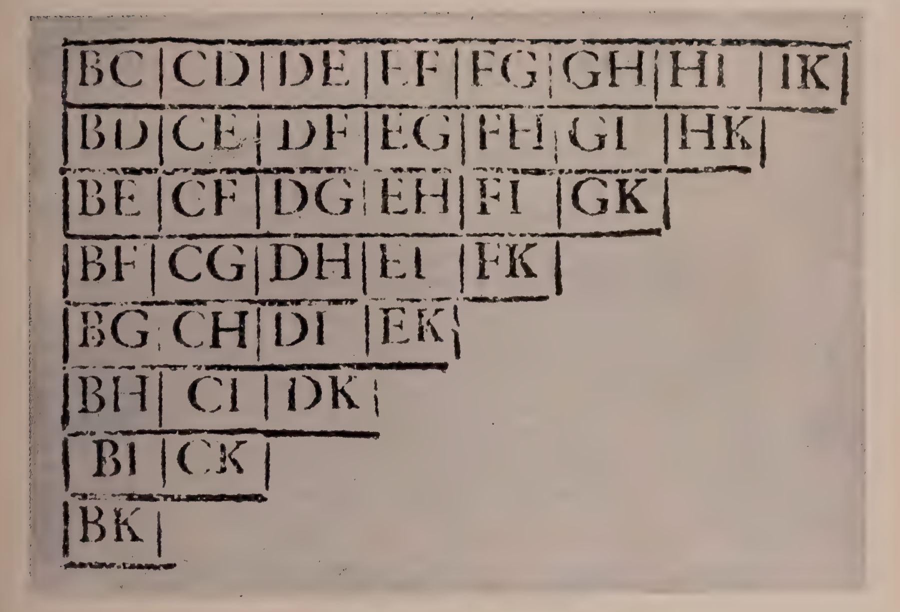
Primera Figura

del *Ars generalis ultima*



Segunda Figura

del *Ars generalis ultima*



BC	CD	DE	EF	FG	GH	HI	IK
BD	CE	DF	EG	FH	GI	HK	
BE	CF	DG	EH	FI	GK		
BF	CG	DH	EI	FK			
BG	CH	DI	EK				
BH	CI	DK					
BI	CK						
BK							

Tercera Figura

del *Ars generalis ultima*



CUARTA FIGURA

del *Ars generalis ultima*

II

El "Ars generalis ultima" o "Ars magna" definitiva (1308).

Arquitectura e interés de esta obra.—Los principios generales.—el alfabeto.—Las figuras.—La tabla.—La *evacuatio* de la tercera figura.—La *multiplicatio* de la cuarta figura.—La mixtión de los principios y las reglas.—La aplicación.—Las cuestiones particulares.—El manejo del Arte y modo de enseñarla.—Significación de esta obra dentro del total proceso del Arte general.—El *Ars brevis* (1308) y sus oficios respecto del *Ars generalis ultima.*

4. El *Ars generalis ultima* (n.º 54 del catálogo), comenzada en Lyón en 1305 y terminada en Pisa en 1308, significa el último y supremo esfuerzo realizado por Lull para dar forma definitiva a su Arte general. En el *incipit* es denominada esta obra *Ars magna, generalis et ultima* (15). Y es preciso advertir que, cuando durante el período del Renacimiento se cita el *Ars magna,* se alude al *Ars generalis ultima,* la cual alcanzó un número considerable de ediciones. En cambio, el *Ars magna* primitiva ha sido muy poco conocida, como lo comprueba el escaso número de manuscritos y el hecho de no existir más que una edición (16).

El *Ars generalis ultima* merece un detenido estudio. En primer lugar, este tratado cierra el proceso del Arte general luliana. De otro lado, herido Lull en lo más vivo de su amor propio por impugnadores coetáneos mordacísimos (17), despliega en esta vasta obra un esfuerzo extraordinario que aun hoy causa asombro, para justificar el valor definitivo de su Arte. Por último, dado el interés actual de la logística y la filosofía matemática, no es posible ya adoptar la cómoda actitud de Littré-Hauréau, según la cual "el examen de esta obra sería no menos

---

(15) Para el estudio de esta obra y del *Ars brevis* utilizamos la edición de Lázaro Zetzner, Estrasburgo, 1609.

(16) La del tomo I (1721) de la edición maguntina de Salzinger.

(17) "Amplius aliquis forte habens dentem caninum et linguam serpentinam, principia nostra et eorum deffinitiones spernet et calumniabitur" (*Ars gen. ult.*, III pars princ., pág. 129).

superfluo que fastidioso" (18). Porque más instructivo que proclamar la tesis rotunda de que el Arte luliana "ha perecido para siempre" (19), ha de ser, para el historiador de la filosofía, la labor paciente y metódica de averiguar si los principios lógico-matemáticos que informan el *Ars generalis ultima,* infiltrándose en el curso del pensamiento filosófico general y fecundados por alguna mente poderosa, alcanzarán con el tiempo un nuevo auge y vigor insospechados.

Mientras Lull componía el *Ars generalis ultima,* se preocupaba ya de preparar su *Ars brevis* (n.° 53 del catálogo), especie de miniatura de aquélla, que había de constituir como su grado elemental y preparatorio (20). Esta *Ars brevis* (1308), que es una de las obras lulianas que ha obtenido mayor difusión, es no sólo un resumen autorizado del *Ars generalis ultima,* sino que a veces sirve para puntualizar ciertos conceptos difíciles del texto extractado. Por eso, en la exposición que sigue nos referimos indistintamente a las dos obras (21).

En el proemio del *Ars generalis ultima* dice Lull que, habiendo compuesto muchas artes generales, se propone exponerlas de un modo más claro en la presente Arte, la cual es una compilación de todas ellas, bien que adicionada con algunas novedades. La denomina última, porque está decidido a no escribir ninguna otra (22).

5. Los principios generales de esta Arte son dieciocho. Los nueve primeros *(absolutos)* son: bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad y gloria. Los nueve siguientes *(relativos)* son: diferencia, concordancia, contrariedad, principio, medio, fin, mayoridad, igualdad y minoridad. Todos los principios particulares se reducen a los susodichos principios generales.

Bajo otro respecto esta Ciencia o Arte puede ser llamada general, porque todas las cuestiones posibles se reducen a diez cuestiones o reglas generales. Lo es asimismo por razón de la mixtión de aquellos

---

(18) En su citado estudio del t. XXIX de la *Histoire littér. de la France,* pág. 237.

(19) Ibid., pág. 3.

(20) "Incipit ars brevis, quae est imago artis generalis quae sic intitulatur... Ratio quare facimus istam artem brevem est ut ars magna facilius sciatur" (De prologo). En la XIII pars principalis del *Ars generalis ultima,* pág. 663, se dice: "Veruntamen ad addiscendum hanc artem citius consulto, quod primo addiscatur ars brevis, quae sic intitulatur."

(21) Si nada se indica en contrario, se entenderá que el texto es del *Ars generalis ultima.*

(22) "Quoniam multas artes fecimus generales, ipsas volumus clarius explanare per istam quam vocamus ultimam, quia de cetero non proponimus aliam facere, ipsam quidem ex aliis compilamus: et aliqua nova explicite addimus" (Prooemium).

principios y estas reglas generales, conforme se verá (23). El asunto de esta Arte es responder a toda clase de cuestiones, supuesto el acuerdo en cuanto a la significación de un nombre dado (24).

La obra está dividida en trece partes principales, a saber: I. El alfabeto. II. Las figuras. III. Las definiciones. IV. Las reglas. V. La tabla. VI. La *evacuatio* de la tercera figura. VII. La *multiplicatio* de la cuarta figura. VIII. La mixtión (*mixtio*) de los principios y las reglas. IX. Los nueve sujetos. X. La aplicación. XI. Las cuestiones (particulares). XII. El manejo o adiestramiento en el Arte, y XIII. El modo de enseñarla.

6. *El alfabeto* (I).—Insiste Lull en que el artista debe aprendérselo de memoria (*cordetenus oportet scire*), y es como sigue:

---

(23) *Ars gen. ult.*, Prooemium.

(24) "Subiectum huius artis est respondere de omnibus quaestionibus, supposito quod sciatur quid dicitur per nomem" (*Ars brevis*, De prologo).

	Principios absolutos	Principios relativos	Cuestiones generales	Nueve sujetos	Virtudes	Vicios
B significa:	Bondad.	Diferencia.	Utrum.	Dios.	Justicia.	Avaricia.
C significa:	Grandeza.	Concordancia.	Quid.	Angel.	Prudencia.	Gula.
D significa:	Eternidad o Duración.	Contrariedad.	De quo.	Cielo.	Fortaleza.	Lujuria.
E significa:	Poder.	Principio.	Quare.	Hombre.	Templanza.	Soberbia.
F significa:	Sabiduría.	Medio.	Quantum.	Imaginación.	Fe	Acidia.
G significa:	Voluntad.	Fin.	Quale.	Sensitiva.	Esperanza.	Envidia.
H significa:	Virtud.	Mayoridad.	Quando.	Vegetativa.	Caridad.	Ira.
I significa:	Verdad.	Igualdad.	Ubi.	Elementativa.	Paciencia.	Falsedad.
K significa:	Gloria.	Minoridad.	Quo modo y Cum quo.	Instrumentativa.	Piedad.	Inconstancia.

Las novedades introducidas ahora en el alfabeto son: la columna de los nueve sujetos (sistematización de las cuestiones teológico-metafísico-cosmológicas) y la doble columna de las virtudes y los vicios (sistematización de la ética). Lull mantiene, pues, y acentúa todavía en el *Ars generalis ultima* el pensamiento del *Ars magna* primitiva de construir a la vez un *Ars veri et boni.*

7. *Las figuras* (II).—Son las cuatro, cuyos gráficos se acompañan separadamente, o sea, las mismas que, a partir del *Ars inventiva veritatis* (25), pasaron a ser definitivas.

La primera figura es designada por A. Consiste en un círculo, dividido en nueve cámaras, que contienen los nueve consabidos principios o predicados absolutos: bondad, grandeza, duración, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad y gloria, y además las letras B, C, D, E, F, G, H, I, K, representativas respectivamente de dichos principios.

Esta figura es circular, para significar que el sujeto y el predicado se convierten recíprocamente. Así puede afirmarse: *la bondad es grande* y *la grandeza es buena, la grandeza es eterna* y *la eternidad es grande, Dios bueno* y *buen Dios,* etc. En esta figura hallará el artista la unión natural entre el sujeto y el predicado, la disposición y la proporción entre el uno y el otro, y descubrirá el término medio que permite establecer la conclusión (26). Pero, gracias también a aquella disposición circular, podrá saber el artista aquellas cosas que se convierten y aquellas que no se convierten: así, cuando decimos *Dios es bueno,* hay conversión: pero *Dios* y el *ángel* no se convierten recíprocamente.

En los principios de esta figura está implicado cuanto existe, puesto que todo lo existente es bueno, grande, etc., como, por ejemplo, Dios y el ángel, que son buenos, grandes, etc. Por eso, todo lo que existe se reduce a los nueve principios supradichos (27).

8. La segunda figura, de los principios relativos, es designada por T, y se compone de los tres triángulos (en el *Ars magna* primitiva eran cinco) siguientes:

El primer triángulo, B C D, de color verde, es el de la *diferencia,* la

---

(25) Véase de esta obra toda la dist. I, De figuris, vol. V de la ed. de Maguncia. págs. 3-13. Las cuatro figuras, que después se han ido repitiendo hasta el *Ars generalis ultima,* preceden al texto.

(26) "In ipsa quidem figura inquirit artista naturalem coniunctionem inter subiectum et praedicatum, dispositionem et proportionem, ut ad faciendum conclusionem possit medium invenire" (*Ars brevis,* cap. II, pág. 3).

(27) "In principiis istius figurae est implicatum quicquid est, nam quicquid est, aut est bonum aut magnum etc., sicut Deus et angelus, qui sunt boni et magni, etc., quapropter quicquid est reducibile est ad principia supradicta" (*Ars brevis,* cap. II, pág. 3).

concordancia y la *contrariedad*. Cada ángulo de este triángulo tiene tres especies, puesto que la diferencia puede existir *entre lo sensual* y *lo sensual* (por ejemplo, entre la piedra y el árbol) o *entre lo sensual* y *lo intelectual* (como entre el cuerpo y el alma) o *entre lo intelectual* y *lo intelectual* (como entre el alma y Dios o entre el ángel y el ángel o entre Dios y el ángel). Y lo mismo puede decirse de la concordancia y la contrariedad, significadas por los otros dos ángulos.

El segundo triángulo, E F G, de color rojo, es el del *principio*, el *medio* y el *fin*. El ángulo del principio contiene la *causa*, la *cantidad* y el *tiempo*. La causa incluye a su vez las causas eficiente, material, formal y final (principios substanciales). Por la cantidad y el tiempo son significados los nueve predicamentos restantes (principios accidentales). El ángulo del *medio* contiene tres especies, a saber: el medio de *unión*, como el clavo que une dos postes; el medio de *medición*, como el centro que equidista de todas las partes del círculo, y el medio de las *extremidades*, como la línea que existe entre dos puntos. El ángulo del fin presenta tres especies, a saber: el fin de *terminación*, como el término del reino o del campo; el fin de *privación*, como la muerte que termina la vida, y el fin de *perfección* o causal, como Dios que es fin y causa de todas las cosas.

El tercer triángulo, H I K, de color amarillo, es el de la *mayoridad*, la *igualdad* y la *minoridad*. El ángulo de la *mayoridad* ofrece tres especies, puesto que la mayoridad puede darse: *entre la substancia* y *la substancia*, y así la substancia del hombre es mayor en bondad y en virtud que la substancia de la piedra; *entre la substancia* y *el accidente*, verbigracia: la substancia del hombre, que es mayor que su cantidad y los demás accidentes; y *entre accidente* y *accidente*, como entender que es mayor que sentir. Todo lo que se acaba de decir de la mayoridad puede decirse asimismo de la minoridad, que es su correlativo. El ángulo de la *igualdad* tiene tres especies, puesto que la igualdad puede darse: *entre la substancia* y *la substancia*, como el hombre y la piedra que son iguales en cuanto al género de substancia; *entre accidente* y *accidente*, por ejemplo, entender y amar que son iguales en cuanto al género de accidente, y *entre substancia* y *accidente*, como la cantidad y su sujeto que son iguales por la extensión y la superficie.

Los principios significados por los tres descritos triángulos son generales, porque todo lo que existe, está en la diferencia, la concordancia o la contrariedad, en el principio, el medio o el fin, en la mayoridad, la minoridad o la igualdad. Y fuera de estos términos ningún ser puede

existir (28). Por otro lado, cada ángulo y el principio por él significado constituyen una escala para el ascenso y el descenso del entendimiento, extremo éste acerca del cual habremos de insistir en el capítulo siguiente.

Esta segunda figura está al servicio de la primera figura, puesto que mediante la diferencia distinguimos entre la bondad, la grandeza, etc., y con la concordancia concordamos estos principios. Y lo propio podríamos decir de la contrariedad y de los demás principios de la segunda figura. También, con la diferencia, distinguimos en la esencia de la bondad lo bonificante, lo bonificado y bonificar, y con la concordancia concordamos estas tres cosas, que son lo mismo por esencia, naturalmente consideradas (*naturaliter*), no así moralmente (*moraliter*), puesto que en tal caso la diferencia no es innata, sino facticia.

9. La tercera figura está compuesta de la primera y de la segunda figuras. Consta de treinta y seis cámaras, y en cada cámara hay dos letras: así, en la primera B y C, en la segunda B y D, en la tercera B y E, y lo propio ocurre en las restantes cámaras.

Se dice que esta figura se compone de las dos figuras precedentes, porque B vale B (bondad) cuando está en la primera figura, y B (diferencia) cuando está en la segunda figura; C vale C (grandeza) cuando está en la primera figura, y C (concordancia) cuando está en la segunda figura, y lo mismo puede decirse de las restantes letras.

Las dos letras contenidas en cada cámara significan el sujeto y el predicado, y el artista ha de buscar el término medio que une a ambos; así, por ejemplo, la bondad y la grandeza están unidas por la concordancia. Y con este término medio el artista decide concluir y declarar la proposición (29).

Esta tercera figura significa también que a cada principio le son atribuíbles los restantes principios; así, en la primera columna, B tiene atribuídos sucesivamente C, D, E, F, G, H, I, K; en la segunda columna, C tiene atribuídos D, E, F, G, H, I, K, y parecidas atribuciones se hacen a D, E, F, G, H, I en las demás columnas. En virtud de esta atribución el entendimiento, partiendo de cada uno de los principios gene-

---

(28) "Angulus viridis qui est de differentia, concordantia et contrarietate est generalis ad omnia. Nam quicquid est, vel est in differentia, aut concordantia, vel contrarietate. In ipso autem triangulo quicquid est implicitum est... Triangulus rubeus, qui est de principio, medio et fine est generalis ad omnia, quia omnia continet in se, cum quicquid sit vel est in principio, medio, vel fine. Et extra istos tres terminos nullum ens esse potest... Per triangulum croceum intelligitur una maioritas universalis, cui omnes aliae maioritates sunt subalternatae... Et hoc idem est de aequalitate et etiam minoritate suo modo" (*Ars gen. ult.*, II pars principalis, cap. II, págs. 223 y 224).

(29) *Ars brevis*, cap. IV, págs. 7 y 8.

rales, puede conocer sucesivamente los demás principios y, de este modo, aportar muchas razones pertinentes a una misma conclusión. Y así, por ejemplo, tomada la bondad como sujeto y los demás principios como predicados, tendremos: la bondad es grande, la bondad es duradera, la bondad es potente, la bondad es cognoscible (*scibile*), la bondad es amable, la bondad es virtuosa, la bondad es verdadera, la bondad es gloriosa, la bondad es diferente, la bondad es concordante, la bondad es contrariante, la bondad es principiante, la bondad es mediante, la bondad es finiente (*finiens*), la bondad es mayorificante, la bondad es igualante (*coaequans*), la bondad es minorificante. Y lo que decimos de la bondad, podría decirse del mismo modo respecto de cada uno de los demás principios (30).

Es condición de esta tercera figura que ninguna cámara se halle en contradicción con otra, antes bien todas ellas concuerden recíprocamente en cuanto a la conclusión. Esto es lo que hay que exigir a la cámara B C y a las demás. Con esta condición el entendimiento se condiciona a sí mismo y construye la ciencia (31).

10. La cuarta figura consiste en tres círculos desiguales y concéntricos, de los cuales el mayor permanece fijo y los otros dos son giratorios. En los manuscritos y en las antiguas ediciones los dos círculos menores son de papel recortado y están unidos al círculo mayor por medio de un hilo que atraviesa el centro y está anudado por ambos extremos a fin de permitir la rotación (32).

Comprende esta figura la primera, la segunda y la tercera figuras, y sirve para construir ordenadamente la tabla: así, de la cámara B C D, resultante de la adecuada disposición de los tres círculos, se formará la primera columna de la tabla, compuesta de B C D; de la cámara B C E saldrá la segunda columna, compuesta de B C E, etc.

El círculo mediano enseña a descubrir el término medio. Así, en la cámara o combinación B C D es C el medio por el cual B y D, esto es,

---

(30) *Ars brevis*, ibid.

(31) "Conditio huius figurae est quod una camera non sit contra aliam, sed ad invicem concordent in conclusione: sicut camera b. c. et sic de aliis, cum tali quidem conditione intellectus conditionat se, et facit scientiam" (*Ars brevis*, cap. IV, págs. 7 y 8).

(32) En el *Ars brevis*, cap. V, pág. 9, se explica mejor que en el *Ars generalis et ultima* el mecanismo de esta cuarta figura, y así se lee: "Circulus medius volvitur sub circulo superiori immobili..., circulus autem inferior volvitur sub circulo medio... Et sic per media camerarum homo venatur necessarias conclusiones... Et sic erunt ducentae quinquaginta et duae camerae". Advierte Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*, lug. cit., nota 90) que este número es inexacto y que el resultado sería $9 \times 9 \times 9 = 729$ combinaciones

la bondad y la duración, participan de la grandeza. En cambio, en la cámara o combinación B D E el término medio D no permite la unión o participación entre B y E, es decir, entre la bondad y el poder en razón a la contrariedad. Por eso, el medio concordativo o copulativo causa una conclusión afirmativa, mientras que el medio contrariativo o disyuntivo engendra una conclusión negativa (33).

El artista debe saber de memoria estas cuatro figuras para poder seguir adelante (34).

Notemos por nuestra parte, a guisa de resumen, que las dos primeras figuras podrían denominarse de los *términos;* las otras dos lo son propiamente de los *juicios* y las *proposiciones.* La cuarta prepara además la tabla, que es el instrumento del ***silogismo.***

11. *Las definiciones* (III).—Conocemos los principios generales del Arte mediante las siguientes definiciones:

Bondad es el ser por razón del cual lo bueno hace el bien.

Grandeza es el ser por razón del cual la bondad, la duración y los demás principios son grandes.

Duración es aquello por razón de lo cual la bondad, la grandeza, etc., duran.

Poder es aquello por razón de lo cual la bondad, la grandeza, etc., pueden existir y obrar.

Sabiduría es la propiedad por razón de la cual el sabio entiende.

Voluntad es aquello por razón de lo cual la bondad, la grandeza, etc., son deseables, y lo bueno, lo grande, etc., es queriente.

Virtud es el origen de la unión de la bondad, de la grandeza y de los demás principios.

Verdad es aquello que es verdadero de la bondad, la grandeza, etc.

Gloria es la delectación en la cual la bondad, la grandeza, etc., reposan.

Diferencia es aquello por lo cual la bondad, grandeza, etc., son razones claras e inconcusas.

Concordancia es aquello por lo cual la bondad, la grandeza y los demás principios concuerdan en uno y en varios.

Contrariedad es la mutua resistencia de algunos principios por razón de sus diversos fines.

Principio es aquello que se da respecto a las demás cosas en razón de alguna prioridad.

Medio es el sujeto en el cual el fin influye en el principio y el principio refluye en el fin, y que es sabedor de la naturaleza del uno y del otro.

Fin es aquello en que el principio descansa.

---

(33) "Idcirco medium concordativum sive copulativum causat conclusionem affirmativam: et contrariativum sive disiunctivum, negativam" (*Ars gen. ult.*, II pars princ., cap. IV, pág. 227).

(34) "Diximus de quatuor figuris, quas cordetenus oportet scire, sine quibus artista hac arte non potest uti, neque practicare" (*Ars brevis,* cap. V, pág. 9).

Mayoridad es la imagen de la inmensidad, de la grandeza, de la eternidad y de los demás principios.

Igualdad es el sujeto en el cual el fin de la concordancia de la bondad, de la grandeza y de los demás principios descansa.

Minoridad es el ser cercano a la nada.

Como se ve, Lull hace aquí aplicaciones de su doctrina de la definición desenvuelta en la *Logica nova* (35). A su juicio, este modo de definir, en que la definición y lo definido se convierten, permite al artista hacer demostraciones por medio de principios primitivos, verdaderos y a la vez necesarios, lo cual no es posible en la forma usual de definir (36). Y saliendo al paso de ciertos detractores, dice que el Arte exige que un principio ayude a otro, de tal modo que, si se dijese: *Puesto que la grandeza es el ser por razón del cual la bondad es grande, luego todas las bondades son igualmente grandes,* habría que negar esta conclusión en virtud del principio de la mayoridad, la minoridad y la contrariedad.

También es preciso saber de memoria las definiciones, si se quiere dominar el Arte (37).

12. *Las reglas* (IV) (38).—Son las diez cuestiones generales incluídas en el alfabeto; cada una comprende varias especies, como vamos a ver.

1.ª regla: B. *Utrum* o de la *posibilidad*. Tiene tres especies, a saber: la duda, la afirmación y la negación.

2.ª regla: C. *Quid* o de la *esencia* (*de quidditate*). Tiene las cuatro especies siguientes: 1.ª La definición, como cuando se pregunta qué es el entendimiento (*quid est*). Y se contesta que es aquella potencia a la cual compete propiamente entender. 2.ª Cuando se inquiere qué es aquello que se tiene esencialmente y naturalmente (*quid habet in se essentialiter et naturaliter*). Y así, respecto al entendimiento, se contesta que tiene sus correlativos: intelectivo, inteligible y entender, porque sin ellos el mismo entendimiento no podría existir. 3.ª Cuando se pregunta qué

---

(35) Dist. I, cap. V, págs. 10 y 11.

(36) "Et talis modus diffiniendi est valde facilis et utilis... Sicut diffinitio quae cum suo diffinito convertitur: sicut bonitas est ens cui proprie competit bonificare... Per talem modum potest artista facere demonstrationes per primitiva et vera principia, et etiam necessaria, et quae alio modo non se possunt habere" (*Ars gen. ult.*, III pars princ., págs. 228 y 229).

(37) "Diximus de diffinitionibus principiorum, quas oportet scire cordetenus; ignoratis enim diffinitionibus, ars est indocilis" (*Ars brevis*, cap. VI, pág. 10).

(38) *Ars gen. ult.*, IV pars princ., caps. I al X, los cuales se corresponden y son un mayor desarrollo de los caps. V al XVI, dist. I, de la *Logica nova*.

es el ser en otra cosa (*quid est res in alio*). Así, el entendimiento es activo por su intelectivo cuando comprende el objeto y es pasivo cuando recibe la especie, es grande cuando tiene un grande y difícil objeto, es verdadero cuando entiende verdaderamente y falso cuando entiende falsamente. 4.ª Cuando se pregunta qué tiene la cosa en otro (*quid habet res in alio*). Así el entendimiento tiene acción en la gramática, la lógica y la geometría y pasión en las ciencias positivas (39); también tiene bondades por razón de las virtudes morales y culpa por razón del pecado, y además posee otras cualidades.

3.ª regla: D. *De quo* o de la *materialidad*. Tiene las tres especies siguientes: 1.ª Cuando se pregunta de qué es la cosa absolutamente (*de quo res est absolute*). Así, responderíamos que el entendimiento es de sí mismo, esto es, no ha sido hecho de otro, sino que ha sido creado, puesto que existe y antes no existía. 2.ª Cuando se pregunta de qué está hecha o constituída la cosa (*de quo est aliquid factum sive constitutum*). Así, el entendimiento está constituído por sus principios coesenciales, esto es, por su intelectivo, su inteligible y su entender. 3.ª Cuando se pregunta por aquél a quien pertenece la cosa (*de aliquo cuius est*). Así, el entendimiento pertenece al hombre y el reino es del rey.

4.ª regla: E. *Quare* o de la *causalidad*. Tiene las dos especies siguientes: 1.ª *Per existentiam*: así, el entendimiento existe porque pertenece a su propia naturaleza lo intelectivo, lo inteligible y entender, como el todo que existe a causa de las partes coesenciales de que se compone. 2.ª *Per agentiam*: así, el entendimiento obra por razón de un fin, esto es, para entender a Dios y las verdades de los demás seres.

5.ª regla: F. *Quantum* o de la *cantidad*. Tiene estas dos especies: 1.ª Cuando se pregunta acerca de la cantidad continua (*secundum simplicitatem*); así, según la simplicidad de su esencia, el entendimiento es tanto cuanto es el ser de su esencia. 2.ª Cuando se pregunta por la cantidad discreta (*secundum compositionem*); así el entendimiento, por razón de su composición, es tanto cuanto es por su existencia y agencia, o también por su propio intelectivo, inteligible y entender.

6.ª regla: G. *Quale* o de la *cualidad*. Tiene las dos siguientes especies: 1.ª *Qualitas propria;* así, es cualidad propia del entendimiento entender. 2.ª *Qualitas appropriata;* así, es cualidad apropiada del entendimiento creer, dudar y suponer.

7.ª regla: H. *Quando* o del *tiempo*. Tiene quince especies, que son

(39) "... et habet actionem in Grammatica, Logica et Geometria et passionem in scientiis positivis..." (Ibid., cap. II, pág. 42).

las mismas de las reglas 2.ª, 3.ª, 9.ª y 10.ª Declara Lull que el motivo de acumular ahora tantos modos de cuestionar es porque la esencia del tiempo es muy difícil de comprender (40). Cuando se pregunta, por ejemplo, de qué modo el entendimiento, que es inextenso (*non sit punctualis neque linealis*), está en el tiempo, contestamos que está en el tiempo porque ha comenzado y es nuevo, y permanece en el tiempo sucesivamente mediante el movimiento del cuerpo con el cual está unido. Hecha la aplicación minuciosa de las especies de aquellas cuatro reglas, cree Lull haber mostrado el modo gracias al cual el entendimiento alcanza verdadera y realmente la esencia del tiempo (41).

8.ª regla: I. *Ubi* o del *lugar*. Tiene también quince especies, que, como en la regla anterior, son las de las reglas 2.ª, 3.ª, 9.ª y 10.ª Se puede preguntar, por ejemplo, dónde está el entendimiento. Y haciendo aplicación de dichas reglas, se contesta que está en el sujeto en que se halla, como la parte en el todo, pero no cerrado sino difuso en dicho sujeto (*non autem conclusus, sed diffusus in illo*).

9.ª regla: K. *Quomodo* o del *modo*. Tiene las cuatro especies siguientes: 1.ª Cuando se pregunta de qué modo es la cosa en sí misma (*quomodo res est in se*); así, contestamos que el entendimiento es *ens per se* y es diferente de las demás esencias. 2.ª Cuando se pregunta de qué modo está el entendimiento en otro y este otro en él (*quomodo est in alio et id aliud in ipso*); y se contesta que el entendimiento tiene modo de ser en la voluntad y la voluntad en el entendimiento, puesto que con ambos, y además con la memoria, puede constituirse el alma racional. 3.ª Cuando se pregunta de qué modo el entendimiento está en sus partes y sus partes en él (*quomodo est in partibus suis, et suae partes in ipso*); y se contesta que el entendimiento está en sus partes (intelectivo, inteligible y entender) y éstas en aquél por naturaleza. 4.ª Cuando se pregunta de qué modo el entendimiento transmite su semejanza fuera de sí (*quomodo totum transmittit extra se suam similitudinem*); y se contesta que por el hábito de la ciencia, entendiendo muchas cosas que él hace inteligibles en su propio inteligible.

10.ª regla: K. *Cum quo* o de la *instrumentalidad*. Tiene cuatro especies, que tienen por objeto indagar el instrumento con el cual las cosas existen u obran (*cum quo res sunt sive cum quo agunt*), y son las si-

---

(40) "Et hoc facimus, quia essentia temporis est valde difficilis ad intelligendum" (Ibid., cap. VII, pág. 146).

(41) "Et in isto passu apparet, per quem modum intellectus attingit vere et realiter essentiam temporis" (Ibid., pág. 247).

guientes: 1.ª Cuando se pregunta con qué el entendimiento es parte del alma. Respuesta: con la diferencia, la concordancia, la potestad y los demás principios, excepción hecha de la contrariedad. 2.ª Cuando se pregunta con qué el entendimiento entiende por sí las diversas cosas. Respuesta: adquiriendo y mezclando las diferentes especies y poniéndolas en el propio inteligible, análogamente a como el ojo aprehende su propia imagen ante el espejo. 3.ª Cuando se pregunta con qué el entendimiento es universal y particular. Respuesta: es universal en cuanto tiene una potencia activa, intelectiva y formal con la cual comprende muchas cosas en un universal inteligible; y es particular cuando desciende practicando, esto es, entendiendo alguna especie especificada que había adquirido y conservado en la memoria. 4.ª Cuando se pregunta con qué el entendimiento transmite fuera de sí su semejanza. Respuesta: con el propio intelectivo, inteligible y entender, con los cuales hace que las especies sean entendidas, y por la memoria recordables y por la voluntad inteligibles para amar u odiar. Del mismo modo podrían ser investigados, con esta regla, los instrumentos de las cosas corporales.

Estas diez cuestiones o reglas generales son vasos que contienen todas las cosas inteligibles y son adecuadas a la capacidad del entendimiento humano (42). Son generales, porque con ellas todo cuanto puede preguntarse puede ser indagado e iluminado su significado y hecho ostensible al entendimiento (43).

13. *La tabla* (V).—Está compuesta, como antes se ha dicho, de 84 columnas, y se forma de la cuarta figura, haciendo girar los círculos segundo y tercero, con lo cual se producen as 84 combinaciones ternarias siguientes, que encabezan igual número de columnas:

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
bcd	bce	bcf	bcg	bch	bci	bck	bde	bdf	bdg	bdh	bdi
13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24
bdk	bef	beg	beh	bei	bek	bfg	bfh	bfi	bfk	bgh	bgi
25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36
bgk	bhi	bhk	bik	cde	cdf	cdg	cdh	cdi	cdk	cef	ceg

(42) "... quae regulae sunt vasa ad omnia intellectibilia et proportionabiles intellectui humano" (Ibid., cap. X, pág. 250).

(43) "Istae regulae sunt decem quaestiones generales, per quas omnes esse omne quaesitum, et quomodo id de quo quaeritur, ponitur, in ipsis est lucefactum et coloratum et etiam significatum intellectui secundum essentiam et naturam regulae..." (Ibid., IV pars princ., introd., págs. 229 y 230.)

37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48
ceh	cei	cek	cfg	cfh	cfi	cfk	cgh	cgi	cgk	chi	chk
49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
cik	def	deg	deh	dei	dek	dfg	dfh	dfi	dfk	dgh	dgi
61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72
dgk	dhi	dhk	dik	efg	efh	efi	efk	egh	egi	egk	ehi
73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84
ehk	eik	fgh	fgi	fgk	fhi	fhk	fik	ghi	ghk	gik	hik

Cada columna se compone a su vez de veinte combinaciones o cámaras; de donde resulta que la Tabla comprende 1.680 cámaras (44). Reproducimos a continuación, para muestra, las cinco primeras columnas:

1	2	3	4	5
b c d T	b c e T	b c f T	b c g T	b c h T
b c T b	b c T b	b c T b	b c T b	b c T b
b c T c	b c T c	b c T c	b c T c	b c T c
b c T d	b c T e	b c T f	b c T g	b c T h
b d T b	b e T b	b f T b	b g T b	b h T b
b d T c	b e T c	b f T c	b g T c	b h T c
b d T d	b e T e	b f T f	b g T g	b h T h
b T b c	b T b c	b T b c	b T b c	b T b c
b T b d	b T b e	b T b f	b T b g	b T b h
b T c d	b T c e	b T c f	b T c g	b T c h
c d T b	c e T b	c f T b	c g T b	c h T b
c d T c	c e T c	c f T c	c g T c	c h T c
c d T d	c e T e	c f T f	c g T g	c h T h
c T b c	c T b c	c T b c	c T b c	c T b c
c T b d	c T b e	c T b f	c T b g	c T b h
c T c d	c T c e	c T c f	c T c g	c T c h
d T b c	e T b c	f T b c	g T b c	h T b c
d T b d	e T b e	f T b f	g T b g	h T b h
d T c d	e T c e	f T c f	g T c g	h T c h
T b c d	T b c e	T b c f	T b c g	T b c h

La T, que aparece intercalada, significa que las letras que están antes de ella pertenecen a la primera figura, y que las letras que vienen después son de la segunda figura. Así, en la cámara b c T b (que es la segunda de la primera columna), b y c que preceden a la T significan

(44) La composición de la tabla, tal como fué presentada en la obra intitulada *Taula general* (1293), es mantenida intacta por Lull hasta el *Ars generalis ultima*.

bondad y *grandeza* respectivamente; y b, que subsigue, significa *diferencia.*

14. Hasta aquí la composición de la tabla; veamos ahora su uso lógico-matemático.

Se afirma que la tabla es un instrumento en el cual son buscadas las soluciones de las cuestiones. Para este objeto, hay que partir de lo propuesto, afirmando o negando, y es preciso además concordar los principios y las reglas, evitando toda contrariedad entre unos y otras (45). Se añade que, dada la manera como han sido formadas las columnas, en cada una de ellas están implicadas las demás, y por razón de esta implicación cualquier columna es coadyuvante de las restantes. Efectivamente: la columna b c d, resultante de la primera rotación de los círculos, está ligada y se convierte con la segunda columna b c e; ésta, a su vez, con la tercera columna b c f, y así sucesivamente hasta la columna h i k, que es la última de la tabla. De ahí se engendra una especie de solidaridad lógica, gracias a la cual las soluciones dadas a cuestiones anteriores, aducidas pertinentemente, pueden servir para resolver cualquier otra cuestión que se plantee (46). Lull se apresura a poner ejemplos de la primera columna, traduciendo lógicamente el significado de las veinte combinaciones ternarias o cámaras de que aquélla se compone; de donde surgen otras tantas cuestiones. He aquí, reducidas a esquema, las prolijas explicaciones del texto luliano (47):

1.ª *columna.*

b c d T	1.ª cuestión:	Si la *bondad* es tan *grande* como *eterna*. Solución: afirmativa.
b c T b	2.ª cuestión:	Si existe alguna *bondad* tan *grande* que contenga en sí cosas *diferentes* y a ella coesenciales. Solución: afirmativa.
b c T c	3.ª cuestión:	Si la *bondad* es tan *grande* que contenga en sí cosas *concordantes* y a ella coesenciales. Solución: afirmativa.

(45) "Tabula... est subiectum sive instrumentum, in quo investigantur solutiones quaestionum recipiendo ad propositum affirmando vel negando, concordando principia et regulas et evitando eorum contrarietatem" (Ibid., V pars princ., cap. I, página 258).

(46) "Tabula vero quartae figurae derivata est volvendo circulum secundum et tertium, ut in ipsa tabula apparet, usque ad octuaginta quatuor columnas. In qua revolutione consistit ligamen columnarum *b c d* quae convertit se cum columna *b c e*. Et sic successive de columna in columna usque ad ultimam quae est *h i k*, ut in tabula apparet. Et sic in qualibet columna sunt omnes columnae implicatae, ratione cuius implicationis quaelibet columna est coadiuvativa alterius. Ad quamlibet solutionem unius quaestionis possunt applicari omnes significationes omnium quaestionum abstractarum et manuductarum ad ipsam quaestionem" (Ibid., pág. 258).

(47) Ibid., págs. 258-267.

b c T d 4.ª cuestión: Si la *bondad* que contiene en sí cosas *contrarias* es *grande*. Solución: negativa.

b d T b 5.ª cuestión: Si la *bondad eterna* es *diferente*. Solución: afirmativa.

b d T c 6.ª cuestión: Si la *bondad eterna* es *concordante*. Solución: afirmativa.

b d T d 7.ª cuestión: Si la *bondad eterna* tiene en sí *contrariedad*. Solución: afirmativa.

b T b c 8.ª cuestión: Si la *bondad* contiene en sí *diferencia* y *concordancia*. Solución: afirmativa.

b T b d 9.ª cuestión: Si la *bondad* contiene en sí *diferencia* y *contrariedad*. Solución: afirmativa respecto de algunos sujetos, como en los seres elementados, cuyos elementos son a la vez diferentes y contrarios entre sí.

b T c d 10.ª cuestión: Si la *bondad* contiene en sí *concordancia* y *contrariedad*. Solución: afirmativa respecto de algún sujeto, como en los seres elementados.

c d T b 11.ª cuestión: ¿Qué es la *gran diferencia* de la *eternidad?* Respuesta: es la forma necesitante eternante, lo eternado y eternar en la eternidad.

c d T c 12.ª cuestión: ¿Qué es la *grande* y *eterna concordancia?* Respuesta: es la forma necesitante en la eternidad y la grandeza, la concordancia entre lo eternante, lo eternado y eternar.

c d T d 13.ª cuestión: ¿Qué es la *grande* y *eterna contrariedad?* Respuesta: es la eternidad del mundo, en el supuesto de que el mundo sea eterno.

c T b c 14.ª cuestión: ¿Qué es la *gran diferencia* y *concordancia?* Respuesta: es de la esencia de la grandeza el *grandificante*, el *distinguiente* y el *concordante* respecto a una misma persona; lo *grandificado*, lo *diferenciado* y lo *concordado* es otra persona: *grandificar*, *diferenciar* y *concordar* es otra persona, las tres personas son lo mismo por esencia, naturaleza, grandeza, diferencia y concordancia (48).

c T b d 15.ª cuestión: ¿Qué es la *gran diferencia* y *contrariedad*? Es aquella causa causante de un contrario en otra cosa; tal sucede en aquel elemento en el cual el fuego y el agua, que son contrarios, se mezclan, y semejantemente respecto del aire y la tierra, o respecto del bien innato y el mal moral, esto es, respecto del hombre y el pecado.

c T c d 16.ª cuestión: ¿Qué es la *gran concordancia* y *contrariedad*? Respuesta: es aquel ser que pone en un mismo sujeto cosas concordantes y contrarias, generando y corrompiendo en cada uno de los elementos (fuego, aire, agua y tierra).

d T b c 17.ª cuestión: La *diferencia* de la *concordancia* de la *eternidad* ¿de qué es? Respuesta: es de naturaleza y de relación.

---

(48) Es una explicación de la Trinidad. Insistiremos acerca de este modo de demostración en el capítulo XIV, al tratar de la demostración *per aequiparantiam* y del lenguaje filosófico luliano.

d T b d 18.ª cuestión: La *diferencia* de la *eternidad* y de la *contrariedad* ¿de quién es? Respuesta: es de Dios y del mundo, en el supuesto de que el mundo sea eterno.

d T c d 19.ª cuestión: La *concordancia* de la *contrariedad* y de la *eternidad*, ¿de quién es? Respuesta: es de las dos eternidades, a saber, la eternidad de Dios y la eternidad del mundo, en el supuesto de que el mundo sea eterno.

T b c d 20.ª cuestión: La *diferencia*, la *concordancia* y la *contrariedad*, ¿de quién son? Respuesta: son de ellas mismas, puesto que son géneros generalísimos.

Con estas veinte cuestiones y sus soluciones y las demás que pueden plantearse hasta la columna ochenta y cuatro, dice Lull que el entendimiento se eleva al más alto grado de universalidad, por razón de la generalidad del sujeto y del predicado. De aquí, añade, que esta Arte sea en gran manera general y útil (49).

15. Veamos ahora, al detalle, el modo de resolver las cuestiones así planteadas, fijándonos solamente en la 1.ª cuestión, b c d T: *Si la bondad es tan grande como eterna.* Se contesta afirmativamente, según vimos. Y esto es patente, dice Lull, por la misma definición de bondad, de grandeza y de eternidad. Porque, si la bondad es el ser por razón del cual lo bueno hace lo bueno, y la grandeza es aquello que grandifica la bondad y la eternidad, y por definición la eternidad hace durar la bondad y la grandeza, es necesario que el acto de bondad sea infinito y eterno y, por consiguiente, es de esencia de la bondad que sea infinita y eterna. Puede, pues, concluirse, que la bondad es grande y eterna.

A la misma conclusión llega el filósofo mallorquín aplicando las diversas especies de reglas. Porque sin la grandeza y la eternidad no puede haber acto infinito y eterno, esto es, bonificar, lo cual puede afirmarse por la regla B y por la segunda especie de las reglas C y D. Además, por la primera especie de la regla D puede establecerse la siguiente afirmación: que la eternidad es una esencia primitiva más allá de la cual no hay nada que le sea previo, y su primitividad es buena y grande; de donde se sigue necesariamente que hay una bondad grande y eterna. Además, la tercera especie de la regla D nos enseña que no hay contrariedad que subsista en la eternidad, porque ello sería así, si la eternidad no tuviese primitiva y gran bondad; luego, la bondad es tan grande como eterna.

(49) "Per has quaestiones et solutiones elevatur in tam altum gradum universalitatis ipse intellectus quod innumerabilis et inaestimabilis redditur. Et hoc ratione generalitatis praedicati et subiecti. Et in isto passu paret per quem modum ars ista est valde generalis et utilis" (Ibid., pág. 259).

Hemos reproducido casi literalmente la manera como es resuelta la primera cuestión planteada en la tabla, combinando las definiciones de los principios con las reglas. Es difícil seguir al Doctor Iluminado en sus sutiles razonamientos. Del mismo modo que han sido formuladas veinte cuestiones sobre la base de las veinte combinaciones o cámaras de la primera columna de la tabla, asegura Lull que podrían ser planteadas y resueltas otras cuestiones en número igual a las cámaras que forman las restantes columnas. Estas cuestiones, dice, son generales y pueden ser aplicadas a las cuestiones particulares, descendiendo por las escaleras del triángulo verde (2.ª figura), con lo cual el entendimiento se hace discursivo y construye las diversas ciencias (50).

Por vía de ejemplo, Lull plantea la cuestión particular acerca de la eternidad del mundo: *utrum mundus sit aeternus*. La doctrina del Arte exige que sean aceptados primeramente los términos explícitos o *explicados* que entran en el enunciado de la cuestión. Estos términos son ahora: *aeternitas* (letra D de la primera columna del alfabeto) y *utrum* (letra B de la tercera columna del mismo alfabeto). Pero la letra D, tomada en otra acepción (segunda columna del alfabeto) significa, además, el término implicado *contrariedad*. Declarando la significación de los términos explicados e implicados (*terminos explicatos et implicatos*) y aplicando los unos y los otros a la tesis propuesta de tal manera que las definiciones de los principios y las diversas especies de reglas no sufran contradicción (*remaneant illesae*), Lull va reuniendo—o como él dice, multiplicando—hasta veinte razones, correspondientes a las veinte combinaciones o cámaras de la primera columna, a favor de la solución correcta, a saber: que *el mundo no es eterno* (51). A estas veinte primeras razones podrían sumarse otras veinte si se utilizase la segunda columna, y otras veinte pasando a la tercera columna, y así sucesivamente hasta agotar las veinte cámaras o combinaciones que forman la última columna.

En resumen: la tabla tiene por oficio, dentro del Arte general, descubrir el término medio en cualquier materia, partiendo de algo sabido y del nombre con que es conocido, todo ello con el objeto de poder establecer la conclusión (52).

---

(50) "Et quaestiones quas fecimus de ipsa, sunt generales, et possunt applicari ad quaestiones particulares, descendendo per scalas trianguli viridis, per quas intellectus est discursivus, faciendo scientias differentes" (Ibid., pág. 267).

(51) *Ars gen. ult.*, V pars princ., cap. II, págs. 267-278.

(52) "Et in isto passu apparet, per quem modum intellectus habet generale subiectum, scilicet tabulam huius artis ad inveniendum media de quacunque materia sint,

16. *Evacuación de la tercera figura* (VI).—Esta figura, según puede verse en el gráfico, está dividida en 36 cámaras. En cada cámara están implicadas 12 proposiciones y 24 cuestiones con sus soluciones. Evacuar, en este caso, es extraer las proposiciones, las cuestiones y las soluciones de cada una de las 36 cámaras (53).

Las 12 proposiciones son el resultado del cambio del sujeto por el predicado y viceversa, y este cambio se opera combinando las dos letras de cada cámara, tomadas en la diversa significación expresada en las dos primeras columnas del alfabeto. Pero en cada una de estas doce proposiciones hay implícitas dos cuestiones, que son las designadas por aquellas dos mismas letras en tanto pertenecen a la tercera columna del alfabeto. De este modo, el entendimiento se hace aplicativo, investigador e inventivo (54).

Tomemos como ejemplo la primera cámara B C. De ella el entendimiento extrae las 12 proposiciones y las 24 cuestiones siguientes (55):

Proposiciones.		*Cuestiones.*	
1. La bondad es grande	[B_1 C_1]	1. ¿Es (*utrum*) la bondad grande?	[B_3]
		2. ¿Qué (*quid*) es la bondad grande?	[C_3]
2. La bondad es diferente	[B_1 B_2]	3. ¿Es la bondad diferente?	[B_3]
		4. ¿Qué es la bondad diferente?	[C_3]
3. La bondad es concordante	[B_1 C_2]	5. ¿Es la bondad concordante?	[B_3]
		6. ¿Qué es la bondad concordante?	[C_3]

---

posito quod sciatur quod dicitur per nomen, de quibus et cum quibus scilicet mediis fit conclusio, quae quidem media sunt subiectum huius artis" (Ibid., V pars princ., capítulo XIII, pág. 278).

(53) "Et vocamus evacuare quando extrahimus propositiones, et quaestiones, et solutiones earum camerarum" (Ibid., VI pars prin., cap. I, pág. 278).

(54) "Et sic ipse intellectus facit se applicativum, investigativum et inventivum" (Ibid., cap. II, pág. 279).

(55) Con el objeto de hacer más comprensible el texto luliano, en el esquema que presentamos ponemos dentro de claudator las combinaciones de las dos letras de la primera cámara, con un subíndice en cada letra, el cual indica, en cada caso, si dichas letras pertenecen a la primera, a la segunda o a la tercera columna del alfabeto y, por tanto, la diversa significación en que son tomadas.

Proposiciones.		*Cuestiones.*	
4. La grandeza es buena	$\begin{bmatrix} C & B \\ 1 & 1 \end{bmatrix}$	7. ¿Es la grandeza buena?	$\begin{bmatrix} B \\ 3 \end{bmatrix}$
		8. ¿Qué es la grandeza buena?	$\begin{bmatrix} C \\ 3 \end{bmatrix}$
5. La grandeza es diferente	$\begin{bmatrix} C & B \\ 1 & 2 \end{bmatrix}$	9. ¿Es la grandeza diferente?	$\begin{bmatrix} B \\ 3 \end{bmatrix}$
		10. ¿Qué es la grandeza diferente?	$\begin{bmatrix} C \\ 3 \end{bmatrix}$
6. La grandeza es concordante	$\begin{bmatrix} C & C \\ 1 & 2 \end{bmatrix}$	11. ¿Es la grandeza concordante?	$\begin{bmatrix} B \\ 3 \end{bmatrix}$
		12. ¿Qué es la grandeza concordante?	$\begin{bmatrix} C \\ 3 \end{bmatrix}$
7. La diferencia es buena	$\begin{bmatrix} B & B \\ 2 & 1 \end{bmatrix}$	13. ¿Es la diferencia buena?	$\begin{bmatrix} B \\ 3 \end{bmatrix}$
		14. ¿Qué es la diferencia buena?	$\begin{bmatrix} C \\ 3 \end{bmatrix}$
8. La diferencia es grande	$\begin{bmatrix} B & C \\ 2 & 1 \end{bmatrix}$	15. ¿Es la diferencia grande?	$\begin{bmatrix} B \\ 3 \end{bmatrix}$
		16. ¿Qué es la diferencia grande?	$\begin{bmatrix} C \\ 3 \end{bmatrix}$
9. La diferencia es concordante	$\begin{bmatrix} B & C \\ 2 & 2 \end{bmatrix}$	17. ¿Es la diferencia concordante?	$\begin{bmatrix} B \\ 3 \end{bmatrix}$
		18. ¿Qué es la diferencia concordante?	$\begin{bmatrix} C \\ 3 \end{bmatrix}$
10. La concordancia es buena	$\begin{bmatrix} C & B \\ 2 & 1 \end{bmatrix}$	19. ¿Es la concordancia buena?	$\begin{bmatrix} B \\ 3 \end{bmatrix}$
		20. ¿Qué es la concordancia buena?	$\begin{bmatrix} C \\ 3 \end{bmatrix}$
11. La concordancia es grande	$\begin{bmatrix} C & C \\ 2 & 1 \end{bmatrix}$	21. ¿Es la concordancia grande?	$\begin{bmatrix} B \\ 3 \end{bmatrix}$
		22. ¿Qué es la concordancia grande?	$\begin{bmatrix} C \\ 3 \end{bmatrix}$
12. La concordancia es diferente	$\begin{bmatrix} C & B \\ 2 & 2 \end{bmatrix}$	23. ¿Es la concordancia diferente?	$\begin{bmatrix} B \\ 3 \end{bmatrix}$
		24. ¿Qué es la concordancia diferente?	$\begin{bmatrix} C \\ 5 \end{bmatrix}$

Para hallar la solución a cada una de las 24 anotadas cuestiones, esto es, para poder contestar afirmando o negando, hay que tener presentes, de una parte, las definiciones de la bondad y la grandeza y las

tres especies de diferencia y concordancia expresadas en la segunda figura; y, de otra parte, hay que aplicar las tres especies de la regla B y las cuatro de la regla C.

Otro tanto puede intentarse respecto de las demás cámaras que integran esta tercera figura: B D, B E, B F, B G, B H, etc., hasta la I K. De cada una de ellas pueden también ser extraídas 12 proposiciones y 24 cuestiones, y halladas del mismo modo las soluciones correspondientes.

Cada una de estas cámaras ofrece cuestiones que son generales respecto de las cuestiones particulares, o sea, las referentes a Dios, al ser angélico, etc. (56).

17. *Multiplicación de la cuarta figura* (VII).—Se ha explicado antes cómo de esta cuarta figura se genera la tabla. Recordemos que, mediante la rotación de los dos círculos movibles y la adecuada disposición de sus cámaras, se forman las 84 columnas de la tabla; que cada columna se compone a su vez de 20 combinaciones ternarias de letras, o sea, 20 razones conducentes todas a una misma conclusión, y que, agotadas las 20 razones de la primera columna, se pueden utilizar las 20 razones de la segunda y sucesivas columnas, resultando de todo ello 1.680 razones diversas y disponibles para la demostración de la tesis propuesta. Tal es la *multiplicatio*.

Pero la novedad de esta séptima parte consiste en que en ella se intenta una mecanización del arte silogística. De ahí las expresas referencias a la *Logica nova* (57). Se pretende ahora que la doctrina de la invención del término medio, de la prueba y la demostración y de las falacias adquiera un rigor de infalibilidad matemática gracias al refuerzo del arte combinatoria (58).

El interés lógico-matemático se concentra principalmente en la invención del término medio. El artista hallará ese término medio en el círculo mediano; por ejemplo, en la cámara B C D resultante de la adecuada disposición de los tres círculos, C sería el término medio. Y así como al término *animal* le corresponde estar, por razón de medida y de conjunción (*mensurative et coniunctive*), entre la *substancia* y el

---

(56) "Ulterius diximus, quod quaelibet camera est generalis ad quaestiones particulares, videlicet ad quaestionem factam de Deo, de angelo, etc." (Ibid., VI pars princ., cap. XXXVII, pág. 300).

(57) Véase VII pars princ., cap. XIX, pág. 312.

(58) Cfr. VII pars princ. Véanse los capítulos: De inventione mediorum (cap. II), De modo probandi (cap. III) y De cognitione fallaciarum (caps. IV al XIX), páginas 301-315.

hombre, cuando se concluye que *el hombre es substancia,* así también la letra del círculo mediano debe estar entre la letra del círculo mayor y la letra del círculo menor. Tomando, pues, como ejemplo la susodicha cámara B C D, se puede argüir del siguiente modo: Todo C es B, todo D es C, luego todo D es B. Es decir, que es necesario que el *animal* sea substancia y que el hombre sea *animal.*

Pero el artista no debe olvidar que, dentro del alfabeto, B significa: *bondad, diferencia* y *utrum;* que C significa: *grandeza, concordancia* y *quid,* y que D significa: *duración, contrariedad* y *de quo.* En estas diversas significaciones se fundan las definiciones de los principios y las especies de las reglas, con las cuales el artista debe descubrir (*coniecturare*) el término medio en relación con la letra superior y con la letra inferior en cada caso. Y por este camino el entendimiento construye la ciencia sobre la base de la universal afirmativa y la universal negativa, y de la particular afirmativa y la particular negativa, y de los argumentos y de la demostración y el método, y también de lo posible y lo imposible (59). Le es dable al artista descubrir el término medio que existe naturalmente (*naturaliter*) entre la proposición mayor y la proposición menor, y con este término medio se hacen demostraciones derivadas de los primeros principios, los cuales son verdaderos, necesarios e indemostrables (60). Gracias, pues, a esta cuarta figura dispone el artista de una materia muy general para descubrir muchos términos medios (61).

El interés práctico de la cuarta figura, se dice, radica en que en ella es presentado, más verídicamente que en las tres figuras anteriores, el modo por el cual las demás ciencias (la teología, la filosofía, etc.) pueden ser aprendidas fácil y brevemente. La razón es que esa ciencia universal tiene principios generalísimos, y también reglas generalísimas. Las demás ciencias, por el contrario, tienen principios subalternos (*subalternata principia*), y por eso el término medio en las mismas

---

(59) "Et in isto passu intellectus facit scientiam de universali affirmativa, et universali negativa, et particulari affirmativa, et particulari negativa; et de instantiis et demonstratione et manuductione; et etiam de possibili et impossibili" (Ibid., cap. II, pág. 302).

(60) "Per quam naturam (extremorum) potest artista invenire medium, existens naturaliter inter propositionem maiorem et minorem; et per tale medium fiunt demonstrationes ex primis et veris necessariis principiis, cum quibus nulla instantia invenitur" (Ibid., cap. II, pág. 303).

(61) "Et sicut diximus in camera *b f c,* ita potest dici in camera *c f d* et in camera *d f e,* etc. Per hoc quod dictum est de medio, potest artista habere materiam valde generalem ad inveniendum plura media" (Ibid., pág. 303).

es imperfecto, pues están privadas del refuerzo de la ciencia universal. Y cuando las susodichas ciencias particulares dudan, no disponen de principios generalísimos a los que se pueda recurrir artificialmente, que es lo que hace precisamente el poseedor de esta Arte (62).

Para enseñar las demás ciencias, hay que formar cámara en la cual F (en el alfabeto, segunda columna, significa *medio*) sirva de término medio en las tesis (*in auctoritatibus*) de dichas ciencias particulares, explicando estas tesis en la cámara correspondiente según aquel modo por el cual F puede penetrarlas y reducirlas a silogismo, conforme a la doctrina antes expuesta. Por vía de ejemplo, presenta Lull la tesis teológica que *Dios es acto puro,* y queremos reproducir textualmente la demostración. Esta tesis (*auctoritas*), dice, se puede probar con las dos cámaras B F C y D F E (63). Y esto del modo siguiente: por B tendremos bondad y diferencia. Por C, que la bondad es la razón grande que tiene en sí como correlativa grande, buena y distinta. Por D, eterna y primitiva. Por E son aquietadas B, C y D en razón del fin; y son necesarias por la segunda especie de la regla D y por la primera especie de la regla E, en tanto que por F son conjuntas y bien medidas y separadas infinita y eternamente de todo accidente. Y así, hecha esta exposición, concluye, es evidente y claro que Dios es acto puro en cuanto al existir y el obrar. Del mismo modo y valiéndose de las cámaras, intenta probar las tesis filosóficas *de nihilo nihil fit, ens et unum convertuntur,* y otras; y asegura que lo propio podría hacerse respecto de las demás ciencias, como la medicina, el derecho, la moral, etc. Porque, si la tesis contiene en sí la verdad, las cámaras de esta cuarta figura pueden penetrarla con sus definiciones y especies de reglas, ora afirmando ora negando. Y de este modo no es imposible que la tesis sea verdadera, porque es regla infalible y necesaria que ningu-

---

(62) "Per quartam figuram verius quam per alias datur modus quo aliae scientiae possunt faciliter et breviter acquiri: sicut Theologia, Philosophia, etc. Et hoc inveniendo medium non existens generalissimum, neque specialissimum. Ratio huius est: quod ista scientia habet principia generalissima, et etiam regulas generalissimas. Aliae vero scientiae habent subalternata principia; et sic medium earum est imperfectum sine ista scientia. Et sic cum difficultate homines addiscunt longo tempore. Et quando dubitant, non habent principia generalissima, ad quae recurrant artificialiter, sicut facit artista huius artis" (Ibid., cap. XX, pág. 313).

(63) Para mejor seguir el razonamiento, téngase presente que F desempeña la función de término medio.

na tesis constituída sobre la base de los primeros principios, que son verdaderos y necesarios, contradice a la razón (64).

18. *Mixtión de los principios y las reglas* (VIII).—En esta parte se explica sucesiva y ordenadamente cada uno de los dieciocho principios generales, deducidos de los restantes principios y también de las diez reglas, con el objeto de que el entendimiento se habitúe a discurrir por razón de cada uno de dichos principios (65).

Con arreglo a este criterio, se explica la bondad por la grandeza, por la duración, por el poder, por la sabiduría, por la voluntad, por la virtud, por la verdad, por la gloria, por la diferencia, por la concordancia, etc. Y del mismo modo son explicados por los restantes principios la grandeza, la duración, el poder, la sabiduría, la voluntad, la virtud, la verdad, la gloria y, también, la diferencia, la concordancia, el principio, el medio, el fin, la mayoridad, la igualdad y la minoridad (66).

Seguidamente cada uno de los dieciocho principios generales es deducido por las diez reglas y sus especies (67).

Esta mixtión de los principios y las reglas constituye el centro y el asunto de esta Arte (68).

19. *Los nueve sujetos y las virtudes y los vicios* (IX).—Hasta aquí el Arte, sintetizado en las tres primeras columnas del alfabeto, se ha preocupado de la manera de plantear y resolver cuestiones generales. Trátase ahora de la materia sobre que han de versar estas cuestiones y que no es otra que las diversas categorías de seres (nueve sujetos) y el obrar y la conducta (vicios y virtudes). Entran, pues, ahora en función las columnas cuarta, quinta y sexta del alfabeto.

Los nueve sujetos (columna cuarta del alfabeto) son: 1) Dios. 2) El ángel. 3) El Cielo. 4) El hombre. 5) La imaginación. 6) La sensitiva. 7) La vegetativa. 8) la elementativa. 9) La instrumentativa (69).

---

(64) "Quoniam si auctoritas continet in se veritatem camerae quartae figurae, possunt ipsam intrare auctoritatem cum suis deffinitionibus et speciebus affirmando vel negando. Et sic non impossibile est, quod auctoritas sit vera. Nulla enim auctoritas constituta ex primis veris et necessariis principis contradicit rationi. Et ista regula est infallibilis et necessaria" (Ibid., cap. XX, pág. 315).

(65) "Sed in parte ista declarabimus per ordinem, uno principio deducto per omnia principia et per omnes regulas per deductionem continuam, ut intellectus sit discursivus per quodlibet principium" (Ibid., VIII pars princ., introd., pág. 315).

(66) Véase VIII pars princ., caps. I al XVIII, págs. 315 al 340.

(67) Véase: Secunda pars, VIII pars princ., caps. I al XVIII, págs. 340-375.

(68) "Et ista mixtio est centrum et subiectum huius artis" (VIII pars princ., introdu., pág. 315).

(69) Véase IX pars princ., caps. I al XC, págs. 375-488.

Esta parte de la obra es un verdadero tratado de ontología, "puesto que en los nueve sujetos está implicado todo cuanto existe, y nada hay fuera de ellos" (70). Pero este tratado ha sido construído aplicando los dieciocho principios y las diez reglas generales del Arte; bien entendido que, solamente discurriendo según estos principios y estas reglas y sus especies, se llega al conocimiento de cada uno de los nueve sujetos (71).

La explanación sobre el primer sujeto constituye un breve tratado de teodicea; la del segundo sujeto, un tratado *De angelis*; la del tercer sujeto, un tratado de astronomía y también de astrología; la de los sujetos cuarto, quinto y sexto, un tratado de antropología y psicología.

El noveno sujeto, o sea la instrumentativa, sirve de tránsito a la ética y, más ampliamente, a la práctica y a la técnica. El hombre obra de dos maneras: naturalmente y moralmente (72). De ahí la instrumentativa natural y la instrumentativa moral (73). La segunda es propia de la ética o tratado de las costumbres, y comprende las virtudes y los vicios (columnas quinta y sexta del alfabeto). Las virtudes son: la justicia, la prudencia, la fortaleza, la templanza, la fe (doctrina de las relaciones entre la creencia y la razón), la esperanza, la caridad, la paciencia y la piedad. Los vicios son: la avaricia, la gula, la lujuria, la soberbia, la pereza, la envidia, la ira, la falsedad y la inconstancia (74).

La instrumentativa moral comprende además las artes liberales y mecánicas, que son objeto de estudio especial en la parte oncena.

Hay en esta parte novena desbordamientos doctrinales que, aun constreñidos por la trabazón del Arte, recuerdan las páginas exuberantes del *Arbre de sciencia*.

Las partes restantes de la obra se refieren a la práctica del Arte.

---

(70) "Quoniam in novem subiectis omne quod est, implicatur, et extra ea nihil est" (IX pars princ., introd., pág. 375).

(71) "Et ideo discurrendo praedicta subiecta per principia huius artis, de ipsis quidem subiectis n ticiam habere poterimus" (Ibid.).

(72) "In homine sua bonitas est ei ratio quod agat bonum specificum; homo quidem id quod agit per suam speciem agit naturaliter, sive moraliter" (Ibid., IX pars princ., cap. XLIV, pág. 416).

(73) "Istud subiectum est de instrumentalitate et consideratur duobus modis, scilicet naturaliter sicut oculus qui est instrumentum ad videndum, et moraliter sicut iustitia ad iudicandum, et martellus ad fabricandum" (*Ars brevis*, cap. XXI, pág. 23).

(74) Cada virtud y cada vicio de los arriba enumerados es objeto de dos nutridos capítulos: el primero trata de la virtud o vicio *per principia deducta*; y el segundo capítulo, *per regulas deducta*. En conjunto, estos capítulos constituyen un verdadero tratado de ética según los principios y las reglas del Arte general (Véase IX pars princ., cap. LV al XC, págs. 443-487).

20. *La aplicación* (X).—Hay que tratar, en primer lugar, de la aplicación de lo implícito a lo explícito. Si los términos de la cuestión son implícitos, serán aplicados a los términos explícitos de esta Arte. Así, si se preguntase: ¿Dios existe?, o bien: ¿existen los ángeles?, se aplicarán los términos implícitos (Dios, ángel) a los explícitos y ya definidos: bondad, grandeza, etc.; y se discurrirá entonces diciendo si es bueno, grande, etc., que Dios exista, y que el ángel exista (75).

Trátase, en segundo lugar, de la aplicación de lo abstracto a lo concreto. Si los términos de la cuestión son abstractos, serán aplicados a sus términos concretos correspondientes. Así, la bondad será aplicada a lo bueno, la grandeza a lo grande, el color a lo colorado, etc., y se verá de qué modo se relacionan los términos abstractos y los términos concretos, discurriendo según los principios y las reglas del Arte (76).

Sigue la aplicación a las materias tratadas en las divisiones anteriores, esto es, a las cuatro figuras, a las definiciones, a las reglas, a la tabla, a la evacuación de la tercera figura, a la multiplicación de la cuarta figura, a la mixtión de los principios y de las reglas y a los nueve sujetos. Son capítulos de insistencia que no aportan nueva luz (77).

21. La aplicación de los principios y las reglas del Arte se extiende también a otras dos materias: las "cien formas" y las "cuestiones". Estas últimas constituyen el asunto de la parte undécima. Las cien formas son principios, ora explicados ora implicados, que han sido escogidos con el objeto de que el Arte se ofrezca de un modo más plástico al entendimiento cuando trata de descubrir muchas conclusiones (78). Consideradas en abstracto, algunas de las cien formas son generalísimas, otras son subalternas. A cada forma se le asigna su concreto para mejor ilustrar al entendimiento, y en razón a que todo lo que existe es abstracto o concreto, bien entendido que sin la forma ningún ser podría existir (79).

He aquí las cien formas, prescindiendo por el momento de sus defi-

---

(75) *Ars brevis*, cap. XXII, pág. 24.

(76) *Ars brevis*, lug. cit.

(77) *Ars gen. ult.*, X pars princ., caps. I al XIV, págs. 488-496.

(78) "Ipsa vero principia (explicata et implicata) vocata erunt centum formae; hoc quidem facimus, ut ars sit magis materialis intellectui ad inveniendum multas conclusiones" (Ibid., cap. XII, pág. 495).

(79) "Nam in abstracto ipsas quidem si consideramus, aliquae erunt generalissimae, aliquae erunt subalternae, et cuilibet formae assignamus suum concretum, ut quaelibet forma intellectui magis elucescat, et maxime cum quid sit, sic quidem abstractum aut concretum. Nam extra ipsa nullum ens esse potest" (Ibid., cap. XV, pág. 496).

niciones, puesto que habremos de insistir sobre esta materia en el capítulo que dedicaremos a la Metafísica:

1. Entidad 2. Esencia. 3. Unidad. 4. Pluralidad. 5. Naturaleza, 6. Género. 7. Especie. 8. Indivisibilidad. 9. Propiedad. 10. Simplicidad. 11. Composición. 12. Forma. 13. Materia. 14. Substancia. 15. Accidente. 16. Cantidad. 17. Cualidad. 18. Relación. 19. Acción. 20. Pasión. 21. Hábito. 22. Situación. 23. Tiempo. 24. Lugar. 25. Movimiento. 26. Inmovilidad. 27. Instinto. 28. Apetito natural. 29. Atracción. 30. Recepción. 31. Fantasma. 32. Plenitud. 33. Difusión. 34. Digestión. 35. Expulsión. 36. Significación. 37. Belleza. 38. Novedad. 39. Idea. 40. Matemática. 41. Ente existente en potencia. 42. Puntuidad. 43. Línea. 44. Triángulo. 45. Cuadrángulo. 46. Círculo. 47. Cuerpo. 48. Figura. 49. Rectitudes generales. 50. Monstruosidad. 51. Derivación. 52. Sombra. 53. Espejo. 54. Color. 55. Proporción. 56. Disposición. 57. Creación. 58. Predestinación. 59. Misericordia. 60. Necesidad. 61. Fortuna. 62. Ordenación. 63. Consejo. 64. Gracia. 65. Perfección. 66. Declaración. 67. Transubstanciación. 68. Alteración. 69. Infinidad. 70. Decepción. 71. Honor. 72. Capacidad. 73. Existencia y agencia. 74. Comprensión y aprehensión. 75. Invención. 76. Semejanza. 77. Antecedente y consiguiente. 78. Potencia. objeto y acto. 79. Generación y corrupción. 80. Teología. 81. Filosofía. 82. Geometría. 83. Astronomía. 84. Aritmética. 85. Música. 86. Retórica. 87. Lógica. 88. Gramática. 89. Moralidad. 90. Política. 91. Derecho. 92. Medicina. 93. Gobierno del príncipe. 94. Milicia. 95. Comercio. 96. Navegación. 97. Conciencia. 98. Predicación. 99. Oración. 100. Memoria (80).

Como se ve, entre las cien formas figuran conceptos de la lógica, como las categorías (números 14 a 24), y de otras disciplinas, pero todos son tratados según el estilo del Arte, esto es, con finalidades preferentemente metafísicas.

La doctrina de las cien formas había sido presentada ya en el *Arbre de Sciencia* (81) y en la *Logica nova* (82); pero, salvo la coincidencia en el número, hay discrepancias en cuanto a las formas elegidas y al orden de enumeración de las mismas. Es una novedad del *Ars generalis ultima* que las ciencias particulares, que en aquellas dos antes mencionadas obras eran tratadas separadamente y en sendos capítulos, sean ahora incorporadas a las cien formas (números 80 a 100), con todo el detenimiento doctrinal que cada una de ellas requiere (83).

22. *Las cuestiones* (XI).—Es aquel *ars solvendi quaestiones* y de

(80) Cada forma es objeto de un capítulo especial (Véase, ibid., caps. XVI al XCVI, págs. 496-562).

(81) En el cap. VII del "Arbre elemental" (tomo I de la ed. de Mallorca, 1917, págs. 46-95).

(82) Dist. IV, págs. 60-75.

(83) Cfr. *Ars gen. ult.*, X pars princ., caps. XCIV al CXVI, págs. 528-568.

tratar *de omni re scibili,* que hallamos esbozado ya en el *Ars magna* primitiva, y que tanto entusiasmaba a Lull y a su época. No se trata ahora de cuestiones generales, sino de cuestiones particulares que versan sobre puntos concretos y determinados.

Estas cuestiones son presentadas siguiendo el mismo orden y hasta las mismas rúbricas de las materias expuestas anteriormente (84). La respuesta se da, a veces, inmediatamente y de un modo lapidario (85), pero lo frecuente es que se remita al lector al lugar de la obra donde fué desenvuelta la doctrina correspondiente (86); en fin, a veces se formulan las cuestiones en serie, a guisa de sumario interrogativo de una materia tratada, y se da una solución global que consiste en una referencia al capítulo doctrinal adecuado (87).

23. *El adiestramiento* (XII).—El hábito o manejo del Arte ha de referirse principalmente a saber aplicar la cuestión formulada al lugar o lugares pertinentes; a la posesión del modo expresado en los textos adecuados para probar y resolver las cuestiones, y al modo de multiplicar las cuestiones y las soluciones referentes a una misma conclusión, conforme se explicó al tratar de la tercera y cuarta figuras (88).

24. *El adoctrinamiento* (XIII).—La enseñanza de la doctrina del

---

(84) Cfr. XI pars princ., introdu., págs. 562 y 563, y además los caps. I al CLXXII, págs. 562-662.

(85) He aquí algunas muestras. Del cap. I, *De quaestionibus primae columnae* (b c d T de la tabla): "Per istam columnam iam fecimus quaestiones, ut patet in tabula... Per cameram *b c d* quaeritur, utrum sit aliqua bonitas infinita et immensa per banificationem, sicut aeternitas per durationem? Et respondendum est, quod sic: alioquin aeternitas non esset tota bona, neque tota magna, quod est impossibile. Quaeritur quid est infinita et immensa bonitas? Et respondendum est, quod est essentia habens in se multos, infinitos et immensos correlativos per secundam speciem C signatos" (pág. 562). Del cap. VII, *De quaestionibus septimae columnae* h i k T (pág. 578): "Quaeritur, quando habet charitas, patientia et pietas actus suos? Et respondendum est, quod est tunc quando homo utitur ipsis. Quaeritur, ubi est via gloriae? Et respondendum est, quod est ubi charitas est, patientia et pietas".

(86) He aquí una muestra sacada del cap. XIX, *De quaestionibus quinti subiecti quod est imaginativa per principia discursa* (pág. 592): "Utrum essentia imaginationis sit maxime per obiectationem, ut abundantia bonitatis consistat inter potentiam intellectivam et sensitivam? Vade ad primum paragraphum bonitatis quinti subiecti. Utrum magnitudo imaginationis sit instrumentum obiectivae potentiae ratiocinativae? Solutio in secundo paragrapho. Utrum in brutis imaginatio sit potentia altior? Solutio in tercio".

(87) Del capítulo LXXXI, *De quaestionibus pluralitatis* (pág. 631): "Quaeritur, quid est pluralitas? Quid est fons pluralitatis? Quid est causa differentiae bonitatis et magnitudinis? etc. Quid est concretum pluralitatis? Vade ad quartum capitulum, quod est de pluralitate".

(88) XII pars princ., pág. 662.

Arte general exige: 1.º Que el artista aprenda de memoria (*cordetenus*) el alfabeto, con las figuras, las definiciones, las reglas y la tabla. 2.º Que el propio artista explique el texto a los escolares con razones y no con autoridades. En caso de duda los escolares consultarán con el maestro (89). 3.º Que el maestro formule las cuestiones ante los alumnos, y las resuelva con razones (*rationabiliter*), conforme al proceso del Arte. Porque sin la razón el artista no puede usar bien de esta Arte, cuyos tres amigos son: la sutileza del entendimiento, la razón y la buena invención (90). 4.º Que el maestro excite a los escolares a responder a las preguntas que él formule, y a multiplicar las razones conducentes a una misma conclusión, y a saberlas encontrar en los lugares correspondientes.

Por último, la enseñanza del Arte tiene tres grados, porque puede ser aprendida en dos, en cuatro o en seis meses respectivamente, según que el entendimiento del escolar—como en los tres grados de la comparación—sea óptimo, mejor o simplemente bueno (91).

---

(89) "Secunda pars est quod ipse (artista) declaret bene textum scholaribus rationabiliter et non liget se cum auctoritatibus aliorum, et quod scholares praelegant textum. Et si scholares dubitaverint in aliquo, petant a magistri illud" (XIII pars princ., pág. 662).

(90) "Tertia pars est, quod magister faciat quaestiones coram scholaribus et solvat eas rationabiliter secundum artis processum; nam absque ratione artista non potest bene uti ista arte. Unde sciendum, quod haec ars tres amicos habet, videlicet, subtillitatem intellectus, et rationem, et bonam inventionem" (Ibid).

(91) Ibid., pág. 663.

III

Las producciones posteriores.

Carácter y significación de estas obras en relación con el Arte general.—Su escasa novedad.

25. Cuando Lull aseguraba que después del *Ars generalis ultima* no volvería a escribir otra, hay que entender esta afirmación en el sentido de que dicha obra contiene la forma *definitiva* de su Arte general. En efecto, cabe registrar una serie de producciones lulianas posteriores, en general de escasa mole, ninguna de las cuales aporta un solo punto de vista nuevo. Algunas de estas obras son repeticiones o abreviaturas del Arte general, para mejor divulgarlo; otras parecen capítulos sueltos o desprendidos, y sólo obtienen su valor refiriéndolas al sistema de que forman parte. El espíritu constructivo del autor está ya agotado, aunque el afán de producir perdure hasta la muerte. Bastará, pues, para no dejar incompleto el presente ensayo sobre el proceso del Arte luliana, que demos la lista de esas producciones finales.

Hemos explicado ya la significación del *Ars brevis,* escrita casi simultáneamente con el *Ars generalis ultima.* Hay que mencionar también el *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi* (1308), el opúsculo intitulado *De XII syllogismis concludentibus duos actus finales, unum intrinsecum, alium extrinsecum* (1308), el *Liber de novis fallaciis* (1308), el *Liber de experientia realitatis Artis generalis* (1308), el *Tractatus de conversione subiecti et praedicati per medium* (1310), el *Ars infusa* o *Scientia generalis ad habendam certam cognitionem Dei* (1312-1313?), el *Liber de medio naturali* (1313) y los opúsculos *De quinque praedicabilibus et decem praedicamentis* (1313), *Liber de affirmatione* (1313) y *De inventione maiore* (1315) (92).

---

(92) Véanse, en nuestro catálogo de las obras lulianas del cap. IX, los núms. 51, 55, 56, 57, 60, 129, 63, 65, 66 y 67.

CAPITULO XIV

ARTE GENERAL, LOGICA Y METODO. EL LENGUAJE FILOSOFICO. NUEVA VALORACION DEL ARTE LULIANA

I

EL ARTE GENERAL Y LA LÓGICA.

Diferencias entre el Arte general y la lógica señaladas por Lull.—Características de la dialéctica luliana.—El criterio de la mayoridad.—Formas y grados de la demostración necesaria.—La demostración *per aequiparantiam*.—Sus formas y aplicaciones.—Estado actual de la cuestión acerca de sus orígenes.

1. Lull ha señalado cuidadosamente las diferencias entre Arte general y lógica. El lógico, dice (1), trata de las segundas intenciones; el artista, de las primeras intenciones. La lógica es ciencia instable y caduca; el Arte general es permanente y estable. El lógico formula la conclusión mediante dos premisas; el artista, con la mixtión de los principios y las reglas. Con la lógica sola no se puede descubrir la ley verdadera (entiéndase la cristiana), lo cual es posible con los principios y las reglas del Arte general. En fin, la lógica es de difícil aprendizaje, hasta el punto que mejor puede aprender el artista el Arte general en un mes que el lógico la lógica en un año. Excusado parece advertir que la lógica aquí aludida es la lógica formal o aristotélica. Por eso ha sido sustituída por la *Logica nova*, vivificada por el Arte general, del cual es una rama.

2. Toda la dialéctica luliana está orientada hacia un mismo objetivo: la demostración de los artículos de la fe católica; y aunque ella se mueve constantemente dentro de la corriente agustiniano-anselmia-

---

(1) *Ars generalis ultima*, X pars princ., cap. CI, "De logica", págs. 537-539. Véase, también, VII pars princ., cap. XIX, pág. 315.

na, ofrece, con todo, algunos caracteres y formas originales. Un criterio de certeza lógica—o, dicho en lenguaje luliano, de *certificació de la veritat* (2)—informa diversos tipos de demostración propuestos por el Doctor Iluminado: es el criterio de la mayor nobleza o perfección (3), el cual constituye, por otro lado, una pieza indispensable de su metafísica ejemplarista.

Con arreglo a este criterio, hay que atribuir al ser existencial lo mejor, esto es, lo más noble y lo más perfecto; por el contrario, la minoridad, es decir, la imperfección, es alejamiento del ser. Esto explica la definición que en el *Ars magna* primitiva se da de la mayoridad y de la minoridad respectivamente. La mayoridad es la imagen de la inmensidad de la bondad, de la grandeza, de la eternidad y de las demás dignidades divinas. Por el contrario, la minoridad es algo cercano del no-ser (4). Y, como quiera que en la escala de los seres registramos diversos grados de perfección hasta llegar a Dios, que significa el grado superlativo, esto es, la plenitud del ser, si demostrar es "certificar la verdad", habremos de admitir también diversos grados de demostración.

3. En el *Libre de demostracions* (n.º 73 del catálogo), compuesto probablemente entre 1274 y 1275, que es una "rama del *Art d'atrobar veritat*" o *Ars magna* primitiva, se señalan tres grados de demostración necesaria (5). Constituye el primer grado la *demostración sensual de la cosa finita;* por ejemplo, la demostración de que el cuerpo es mayor que la mano, el firmamento que sus partes y el mundo que sus especies. El segundo grado de demostración, que contiene mayor necesidad que la anterior, es la *demostración intelectual de la cosa finita;* tal sería la demostración de que la totalidad del alma—más noble que el cuerpo—es mayor que sus partes o potencias. El tercer grado de demostración necesaria es la *demostración intelectual de la cosa infinita;* tal es la demostración del Bien soberano. Este tercer grado constituye la "soberana demostración", esto es, la más necesaria y cierta, aunque parezca que

---

(2) Cfr. el uso y acepción de esta terminología en el *Libre de Contemplació en Dèu,* dist. XXIX, cap. 173, y dist. XXX, cap. 212, entre otros; *Libre de demostracions,* lib. II, cap. XIII, n.º 4, pág. 94, lib. III, prólogo, pág. 217 (ed. de Mallorca, 1930) et passim.

(3) Aparece ya proclamado este criterio en el triángulo amarillo de la tercera figura del *Ars magna* primitiva (segunda del *Ars generalis ultima*) y en las prolijas explicaciones y aplicaciones a que da lugar; más tarde, constituye el nervio del *Libre de demostracions* (Véase, de esta obra, especialmente el prólogo, pág. 4).

(4) "Maioritas est imago immensitatis bonitatis, magnitudinis, aeternitatis, et aliarum dignitatum Dei. Minoritas est ens prope non esse" (Dist. III, Deffinitiones XVI modorum generalium, pág. 48).

(5) Lib. II, cap. XIII, págs. 92-97.

la mayor necesidad está a favor de los otros dos grados. Para explicar este aserto, dice Lull que, así como el hombre que sube a una alta y abrupta montaña se cansa mucho más que cuando sube a las colinas, del mismo modo el entendimiento recibe más gravemente las demostraciones de las cosas infinitas que las de las cosas finitas, y este es el motivo de que nos imaginemos que el entendimiento no entiende tanto ni tan necesariamente en la demostración que se hace por este tercer grado, que es cuando entiende más, respecto de la demostración hecha por el primero y el segundo grados, en los cuales entiende menos.

Prescindimos, por el momento, de otros aspectos interesantes del *Libre de demostracions,* porque habremos de insistir sobre esta importante obra al tratar del problema de las relaciones entre la fe y la razón.

4. En la *Logica nova* (6), al lado de la demostración *per quid* (demostración del efecto por la causa) y de la demostración *quia* (demostración de la causa por el efecto), es presentada la demostración *per aequiparantiam,* la cual puede adoptar las tres formas siguientes: 1.ª Cuando varias potencias demuestran de igual modo la razón que tienen de existir (igualdad entre las potencias) (7). Tal sería el siguiente raciocinio: donde quiera que existe la bondad infinita y el entendimiento infinito, existe igualdad infinita; pero en Dios hay bondad infinita y entendimiento infinito; luego en Dios hay igualdad infinita. 2.ª Cuando la demostración se basa en la igualdad de la potencia y de su acto (igualdad entre la potencia y el acto) (8). Como en el raciocinio: toda potencia infinita tiene su acto infinito; pero Dios es potencia infinita; luego tiene *posificar* infinito. 3.ª Cuando la demostración se funda en la igualdad de los actos de las mismas potencias (igualdad entre los actos) (9). Así, en el siguiente raciocinio: en toda esencia en la cual hay la bondad infinita y el entendimiento infinito, hay igualmente el bonificar infinitamente y el entender infinitamente; pero en la esencia de Dios hay la bondad infinita y el entendimiento infinito; luego en la esencia de Dios existe igualmente tanto el bonificar infinitamente como el entender infinitamente.

5. Alguien ha dicho que este modo de discurrir por comparación de los atributos divinos entre sí, es tan propio de Lull que constituye

---

(6) Dist. V, cap. III, pág. 82.

(7) "Primo, quando plures potentiae per aequalitatem demonstrant causam quam habent in existendo" (Ibid.).

(8) "Secundo, quando demonstratio fit per aequalitatem potentiae et per suum actum" (Ibid.).

(9) "Tertio, quando fit per aequalitatem actuum ipsarum potentiarum" (Ibid.).

la nota característica de su dialéctica y aun de todo su sistema (10). En efecto, la demostración *per aequiparantiam*, sola o combinada con otros procedimientos lógicos, juega un papel constante dentro del Arte general luliana seguida en sus diversos momentos, y la vemos expresamente incorporada al *Ars generalis ultima* formando parte de la teoría lógica de la prueba (11). Ese modo de argumentar a base de la igualdad y la comparación entre los atributos o dignidades divinas es también utilizado, con singular predilección, por el filósofo mallorquín en toda su ingente producción apologética, que, como es sabido, adopta las más variadas formas literarias (12).

Lull ha hecho de este modo de prueba la demostración típica de la Trinidad, y a ella ha consagrado una obra especial, el *Liber de demonstratione per aequiparantiam* (13), fechado en Montpellier en marzo de 1304, conocido también con el título de *De demonstratione Trinitatis per aequiparantiam*. En las cualidades o atributos divinos, afirma Lull en esta obra, hay *acto*, *concordancia*, *diferencia* e *igualdad*. Hay *acto*, porque la inteligencia y la voluntad divinas son actuales, cosa que nadie pone en duda; pero también lo son la bondad, la grandeza, la eternidad, etc., puesto que, si no lo fuesen, se diferenciarían esencialmente de la inteligencia y la voluntad, lo cual es imposible. Hay *concordancia*, porque donde hay acto hay el *agente* y el *agible*, pero el agente y el agible concuerdan en el *actuar*; por lo tanto, hay concordancia. Hay *diferencia*, porque donde hay concordancia hay pluralidad, y donde hay pluralidad hay diferencia. Por último, hay *igualdad*, puesto que la igualdad no puede faltar en Dios en quien la concordancia y la diferencia son eternas e infinitas.

Partiendo de estas premisas establece Lull desde un comienzo que en la divinidad hay distinción, puesto que las personas divinas son en número de tres, ni menos ni más, y afirma también que estas personas son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. He aquí como razona para la demostración de la primera tesis. Donde hay concordancia, hay pluralidad: es así que en la bondad de Dios hay concordancia, luego en la bondad de Dios hay pluralidad. La mayor ha sido probada más arriba. La menor se demuestra así: donde hay acto, hay concordancia entre

---

(10) J. Maura y Gelabert: *El optimismo del Beato Raymundo Lulio*, Barcelona, 1904, cap. III, pág. 22, nota.

(11) Véase el cap. III de la VII pars princ., págs. 304-305.

(12) Véase, en confirmación y como ejemplo, el *Libre de meravelles*, lib. I, cap. VI: "De la Trinitat de Deu" (ed. "Els Nostres Clàssics", vol. 34, Barcelona, 1931, págs. 62-64).

(13) Es el n.º 98 de nuestro catálogo. Véase la edición de Maguncia, vol. IV.

el agente y el agible; es así que en la divinidad la bondad es acto, a saber, bonificar; luego, en la divina bondad hay concordancia entre el agente y el agible. De este modo queda probado que hay distinción, en la bondad divina, entre *bonificante, bonificable* y *bonificar*. El mismo modo de discurrir se aplica a la grandeza, y de ahí *grandificante, grandificable* y *grandificar;* a la eternidad, y a los demás atributos divinos.

6. La predilección que siempre tuvo Lull por la demostración *per aequiparantiam* y su aserto de que era desconocida de los antiguos, explican la opinión muy generalizada que estima este modo de argumentación como original del filósofo mallorquín. Esta suposición no es infundada o, por lo menos, el estado actual de la crítica no permite señalar un origen concreto y suficiente en el que se haya inspirado totalmente, en este punto, el Doctor Iluminado. La afirmación de E. Longpré de que en el *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor aparece explícitamente formulado el principio fundamental de la demostración *per aequiparantiam* (14), no es ni de mucho convincente. Notemos que aquel género de demostración se basa en estas dos exigencias: 1.ª, determinación numérica previa de los atributos, propiedades o dignidades divinas; 2.ª, igualdad o equiparación entre *todos* ellos. Respecto al primer extremo, aunque Ricardo de San Víctor en el libro II del *De Trinitate* anuncia que va a tratar de las propiedades divinas, es lo cierto que no fija su número y que toda esa materia es tratada con harta imprecisión (15). Respecto al segundo punto, Ricardo proclama la mutua deposición —mejor que la igualdad o equiparación— entre la bondad, la felicidad y la gloria divinas, pero prescinde de las demás propiedades divinas antes confusamente señaladas (16). Este último defecto significa que

---

(14) *Raymond Lulle,* en "Dictionn. de Théol. cathol.", de Vacant-Mangenot, t. IX, París, 1926, col. 1119. El texto en que Longpré basa su afirmación es el siguiente: "Quantum ad perfectionis culmen, si aliquid per intelligentiam attingere, quod per efficaciam apprehendere non posset, iam se procul dubio magnificentius per sapientiam quam per potentiam extenderet essetque una eademque substantia et seipsa maior et seipsa minor, etc.". (*De Trinitate,* lib. I, cap. XVIII, ed. Migne, Patrologia, Serie latina, tomo 196, col. 1119.)

(15) "In hoc libro (II) agitur de divinis proprietatibus ... et maxime de his quae in laudibus divinis quotidiano usu frequentamus..." (Véase todo el citado libro II, col. 901 y sigs.).

(16) "Ecce quomodo summa bonitas et summa felicitas, Trinitatis assertionem concorditer clamant et mutua attestatione confirmant... Ecce quomodo plenitudo divinae bonitatis, plenitudo felicitatis et gloriae in una veritatis attestatione invicem sibi concurrunt, et quid de divinae charitatis plenitudine in illa personarum pluralitate sentiendum sit evidenter ostendunt" (*De Trinitate,* lib. III, caps. XII y XIII, col. 923).

Ricardo de San Víctor no llegó a sorprender el secreto dialéctico de la demostración *per aequiparantiam*.

En cambio, Lull, con una clara intuición del asunto, ya desde el comienzo de su carrera filosófica elevó a expresión matemática aquella equiparación de los atributos divinos, como lo comprueba la figura primera así del *Ars magna* primitiva como del *Ars generalis ultima*. Esta figura, que es la de Dios y sus atributos, consiste en un círculo en el cual aparecen distribuídos los dieciséis atributos divinos, reducidos más tarde a nueve, unidos todos ellos por diámetros para expresar de un modo a la vez gráfico y matemático, que dichos atributos son iguales y se convierten recíprocamente. Lull imprimió además a dicha prueba una gran flexibilidad, transportándola del terreno inicial de la apologética al de la lógica estricta y, como nadie, contribuyó a divulgarla.

No negaremos que, situado el filósofo mallorquín en la corriente agustiniano-anselmiana, aprovechó de ella elementos y sugestiones dispersos de mucha consideración. Así, el *De Trinitate* le estimuló sin duda a trabajar activamente *ut intelligamus quod credimus* (17) y a no contentarse con meras probabilidades, sino a aducir *rationes necessarias* para la demostración del dogma trinitario (18). Ricardo de San Víctor, que es una de las pocas autoridades que alega el filósofo mallorquín, influyó directamente con su mencionada obra y tal vez alguna otra (19) sobre el pensamiento luliano, pero no hasta el punto de poder atribuir al nombrado victorino la paternidad de la demostración *per aequiparantiam*. También nos parece aventurada, después de cuanto llevamos expuesto acerca del Arte y de la lógica lulianas, la afirmación de que del *De Trinitate* sale toda la "lógica nueva" de R. Lull (20).

(17) "Feramur itaque ad perfectionem, et quibus ad profectum gradibus, properemus de fide ad cognitionem: satagamus in quantum possumus, ut intelligamus quod credimus" (Ob. cit., prolog., col. 889). Lull, por su parte, en el prólogo del libro III, que versa sobre la demostración de la Trinidad, del *Libre de demostracions* (pág. 216), escribe: "Si a Deu plaia, temps e ora seria que per necessarias demostracions aguessem conexensa de la santa trinitat qui es en nostre Sènyer Deus; cor vengut es lo temps en lo qual l umà enteniment es molt alt pujat per inluminament de fe e de la sacra escriptura e de philosofia."

(18) "Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea quae credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere, et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et explanatione condire" (Ob. cit., lib. I, cap. IV, col. 892).

(19) Probablemente la intitulada *De gratia contemplationis seu Beniamin maior*.

(20) "Par suite. il n'y a plus de doute possible: comme R. Lulle connaissait Richard, il ne lui a fallu qu'un peu de réflexion pour faire jaillir du *De Trinitate*, toute sa nouvelle logique" (*Raymond Lulle*, en el "Diction. de Théol. cathol.", de Vacant Mangenot, cit., col. 1119).

II

Arte y Método.

Métodos más característicos de la filosofía luliana.—Métodos analógico-simbólicos.—Ascenso y descenso.—Examen y significación del *Liber de ascensu et descensu intellectus*.—Métodos de divulgación y enseñanza.—Recursos plásticos.—El diálogo, el apólogo, el ejemplo, la rima y el proverbio.

7. Aunque el Arte general luliana viene a ser una gran metodología, el concepto de Arte es mucho más amplio que el de método. Arte, según la mente de Lull, equivale a disciplina científica o ciencia organizada. Arte y Ciencia general son términos usados como sinónimos (21). Por otro lado, el Arte general es la sistematización de un conjunto de procedimientos lógicos para llegar al establecimiento de conclusiones verdaderas o, dicho en lenguaje luliano, infalibles. Algunos de estos procedimientos adquieren especial relieve y a veces son tratados con cierta independencia.

Al estudiar el *Ars magna* primitiva, notamos ya que la figura T, que es la tercera, contiene en germen los diversos métodos lulianos, incluso los analógico-simbólicos. Pero en la evolución posterior del Arte luliana—dejando aparte el caso singular y divergente del *Arbre de Sciencia*—se prescinde de los métodos analógico-simbólicos, lo cual se explica perfectamente. Conviene sentar desde ahora el principio luliano según el cual el Arte versa sobre la "ciencia adquirida". El Arte, si se nos permite el pleonasmo, es un artificio con el cual la ciencia humana o terrestre es conquistada trabajosamente, de peldaño en peldaño y con el instrumento adecuado del silogismo. El Arte o Ciencia general

---

(21) Cfr. constantemente el *Ars generalis ultima*. Así, en el proemio (pág. 218) se lee: "Idcirco requirit et appetit intellectus, quod sit una *scientia generalis* ad omnes scientias...", y pocas líneas después: "Principia enim particularia in generalibus *huius artis* relucent et apparent". En la *Logica nova,* y dentro de la misma Distinción VI, hallamos: "De applicatione *huius Scientiae* ad Theologiam..." (cap. III) y "De applicatione *huius Artis* ad Moralem" (cap. IX).

abrevia extraordinariamente el esfuerzo mental, pero sin llegar jamás a la gratuidad. Por el contrario, se llega a la "ciencia infusa", o sea la "sabiduría", con otros métodos que están fuera de la lógica—al menos de la lógica usual o discursiva—y cuyo estudio reservamos para cuando tratemos de la mística luliana.

8. Uno de los procedimientos metódicos más característicos dentro del Arte luliana es el llamado del *ascenso* y el *descenso* del entendimiento. A él nos hemos referido incidentalmente al hacer la exposición del *Ars magna* primitiva y del *Ars generalis ultima* (22), y conviene ahora insistir de un modo expreso. Consiste dicho método en allanar el proceso discursivo del entendimiento atendiendo a determinados motivos permanentes que vienen a constituir otros tantos momentos o peldaños. Así, unas veces el entendimiento discurre pasando gradualmente de lo sensual a lo sensual, de lo sensual a lo intelectual y de lo intelectual a lo intelectual, y viceversa; pero puede proceder también con arreglo a otros motivos. A ese proceso o tramitación lo denomina Lull *escala* del entendimiento, porque éste asciende primero y desciende luego por ella; y añade que gracias a este procedimiento es posible hallar el término medio natural entre el sujeto y el predicado y concluir o declarar la proposición (23). Cuando el entendimiento asciende a los objetos generales, es general; cuando desciende a los objetos particulares, es particular (24). Pero el ascenso y el descenso son un procedimiento eminentemente artificial para adquirir la ciencia (25).

Hay diversas escalas del entendimiento. Hay una escala para la *diferencia,* otra para la *concordancia* y otra para la *contrariedad.* Hay una escala para el *principio,* otra para el *medio* y otra para el *fin.* Hay una escala para la *mayoridad,* otra para la *minoridad* y otra para la *igualdad* (26). En la escala de la diferencia se procede de este modo: 1.º, se

(22) Véanse: cap. XI, § III, n.º 16, 3.ª figura; y cap. XIII, § II, n.º 8.

(23) "Et ista differentia existens in quolibet angulo istius trianguli (se refiere a la segunda figura) est scala intellectus, per quam in se ascendit et descendit, ut medium naturale inter subiectum et praedicatum possit invenire, cum quo medio possit concludere et propositionem declarare, et sic de scala concordantiae et contrarietatis potest dici suo modo" (*Ars brevis,* cap. III, pág. 5).

(24) "Quando intellectus ascendit ad obiecta generalia, ipse est generalis; quando autem descendit ad particularia, est particularis" (Obra y lug. cit.).

(25) "Et iste ascensus et descensus est valde artificialis ad acquirendum scientias" (*Ars gen. ult.,* II pars princ., cap. II, pág. 224).

(26) Estas tres tríadas de escalas se corresponden con los tres triángulos de la segunda figura. Las cámaras B, C, D, E, F, G, H, I, K, correspondientes a los nueve ángulos, indican los momentos o peldaños de cada una de las nueve escalas (Cfr. *Ars gen. ult.* y *Ars brevis* en los caps. últimamente citados).

establece la diferencia entre lo sensual y lo sensual, por ejemplo entre la piedra y el árbol; 2.º, entre lo sensual y lo intelectual, por ejemplo entre el cuerpo y el alma; 3.º, entre lo intelectual y lo intelectual, por ejemplo entre el alma y Dios o entre el ángel y el ángel o entre el ángel y Dios. De modo análogo procede el entendimiento en las otras escalas de la concordancia y de la contrariedad; del principio, del medio y del fin; de la mayoridad, de la minoridad y de la igualdad (27).

Estos principios relativos o categorías, movilizados gracias al ascenso y descenso del entendimiento, permiten descubrir gradualmente la naturaleza de los diversos seres (28), atribuyendo correctamente (29) a cada sujeto el mayor número posible de predicados y extendiendo considerablemente de este modo el ámbito del conocimiento.

Todas esas escalas del entendimiento descansan sobre un doble soporte, a saber: un soporte inferior, terrestre, que son las cualidades sensibles de las cosas particulares y contingentes aprehendidas con los sentidos corporales; y un soporte superior, constituído por los nueve principios del Arte: la bondad, la grandeza, la eternidad, el poder, la sabiduría, la voluntad, la virtud, la verdad y la gloria. Estos principios no son puramente formales: son a la vez *principia essendi et cognoscendi*, porque son las mismas dignidades o atributos divinos participados por todos los seres existentes. De ahí la infalibilidad del Arte, el cual, por este lado, entronca con la metafísica del ejemplarismo, según veremos.

9. Tan encariñado estaba Lull con ese método del ascenso y del descenso, que le dedicó una obra especial. Es el *Liber de ascensu et descensu intellectus* (núm. 48 del catálogo), escrito en Montpellier en 1304, uno de los más originales y celebrados dentro de la producción filosófica luliana (30). Aunque sigue el método del Arte general, según se declara en el prefacio, el autor se produce con gran soltura, acaso porque prescinde del mecanismo del alfabeto, de las figuras y del arte combinatoria. Su propósito es dar la doctrina y el modo de cómo se ha de usar el entendimiento, ascendiendo primero a las cosas superiores y descendiendo después a las inferiores, con el objeto de adquirir las ciencias (31). Tres

---

(27) *Ars brevis*, lug. cit.

(28) En el *Ars generalis ultima* todos los seres están sintetizados y jerarquizados en la cuarta columna del alfabeto o sea la de los nueve sujetos, a saber: Dios, el ángel, el Cielo, el hombre, la imaginación, la sensitiva, la vegetativa, la elementativa y la instrumentativa.

(29) Cfr. la doctrina de las falacias incorporada al Arte general (Vid. *Ars. gen. ult.*, VII pars princ., caps. IV al XX, págs. 305-315).

(30) Utilizamos la edición de la "Biblioteca de filósofos españoles" (Madrid, 1928).

(31) Proemio, pág. 1.

escalas del entendimiento, solidarias entre sí, constituyen el trasunto de este libro, y son:

Primera escala. Es la escala de los seres, los cuales, de menor a mayor perfección, son: 1) la piedra; 2) la llama; 3) la planta; 4) el bruto; 5) el hombre; 6) el Cielo; 7) el ángel; 8) Dios (32). Por esta escala asciende y desciende el entendimiento para poder entender las cosas que están comprendidas bajo el mismo sujeto (33). Pero el conocimiento de la naturaleza de cada uno de aquellos seres sólo es posible con el auxilio de las dos escalas siguientes.

Segunda escala, que podríamos denominar de las categorías. Está integrada por los doce términos siguientes: el acto, la pasión, la acción, la naturaleza, el accidente, la substancia, la simplicidad, la composición, la individuación, la especie, el género y el ente (34).

Tercera escala, que podría ser llamada de la certidumbre. Tiene cinco grados, que lo son de la certeza del conocimiento, a saber: sensible, imaginable, dudable, creíble e inteligible (35).

Por estas tres escalas asciende el entendimiento desde lo sensible a lo inteligible y desciende desde lo inteligible a lo sensible, siendo la segunda escala, o sea la que nosotros hemos denominado de las categorías, medio o instrumento para este ascenso y descenso, pues con ella se dirige el entendimiento al conocimiento de los sujetos contenidos en la primera escala, o sea, la de los seres.

¿Cómo ocurre esto? Hay cinco sentidos, que son: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto, a los cuales hay que añadir un sexto sentido, el afato, que nombra la cosa. Luego que los sentidos acaban la operación de sus actos, la imaginación abstrae de ellos las semejanzas que han percibido de la cosa y las hace imaginables en su misma esencia y naturaleza, las que, después de imaginadas, abstrae el entendimiento de la imaginación y en su esencia y naturaleza las hace inteligibles o entendidas. Tal es el modo que tiene el entendimiento para ascender de lo sensible a lo inteligible, sin dudar ni creer, porque la experiencia no se lo permite (36).

10. La escala de los seres constituye la espina dorsal de toda la

---

(32) En el *Ars generalis ultima* y en otros ensayos anteriores del Arte general, esta escala de los seres tiene su equivalencia—no del todo exacta—en la columna de los nueve sujetos.

(33) Distinción I, n.° 1, pág. 2.

(34) Ibid., n.° 2, pág. 2.

(35) Ibid., n.° 3, págs. 2 y 3.

(36) Dist. II, núms. 1, 2 y 3, págs. 3 y 4.

obra. La naturaleza—o, como se dice, los "secretos"—de la piedra, de la llama, de la planta, del bruto, del hombre, del Cielo, del ángel y de Dios, es descubierta sucesiva y gradualmente gracias a la aplicación de las categorías (segunda escala) y al paso del conocimiento sensible al conocimiento inteligible o científico (tercera escala). De este modo la obra va desenvolviéndose en un sentido cada vez más comprensivo, verdaderamente enciclopédico, y el lector asiste a una paciente y paulatina reconstrucción del Universo.

Situado en el último peldaño de la escala de los seres, el entendimiento, en un supremo esfuerzo, plantea y resuelve las cuestiones acerca de la naturaleza y la actividad intrínseca y extrínseca de Dios, y aporta razones probatorias de la existencia del Ser divino, de su unidad, de la Trinidad y de la Encarnación. Con estas razones "pueden reducirse y convertirse a la fe católica los infieles, mediante la gracia divina" (37). Pero hay un momento-límite en que el entendimiento "se tantea a sí mismo... y confiesa que la fe es más alta y sublime por el creer que él lo es por el entender, respecto de que, así como el aceite nada sobre el agua, así la fe nada sobre el entendimiento, porque la fe es hábito dado por Dios gratuitamente, y el entender se alcanza con dificultad y trabajo, y conoce también que la fe es hábito dado por Dios gratuitamente y el entender se alcanza con dificultad y trabajo, y conoce también que *la fe es su hábito, por más elevado que él esté en el entender, pues más cree por la fe que entiende por sí*" (38).

Merced a este hábito gratuito de la fe, el entendimiento, cuando practica trabajosamente el ascenso y el descenso, está asistido por la luz y la virtud de la Causa primera, y con este refuerzo le es dable, al descender, juzgar mejor de las cosas inferiores (39). Todo eso signifi-

(37) Dist. IX, De la entidad de Dios, n.º 3, pág. 173.

(38) Ibid., pág. 172

(39) "Istae autem quadraginta regulae in duas partes divisae sunt: in prima continetur traditio regularum per T (los principios universales) ad speculandum sub compendio videlicet in summa, quidquid ordinatum est, dando viam et modum, quo debeat artista ascendere de effectu ad summam causam et eam contemplari, et ostmodum de ipsa causa descendere ad effectum, et ipsum effectum secundum suam causam primariam iudicare... Ratio autem quare hoc ita est, stat in hoc quia quidquid virtutis habent F G (la memoria recordante y el entendimiento inteligente) ascendendo, habent similiter descendendo, sed non e converso, quia descendentia imprimunt in se ab E (el acto de la memoria, del entendimiento y de la voluntad) contemplativo primae causae lumen et virtutem, de quibus in descensu illuminatur E I (el acto de la memoria, del entendimiento y de la voluntad, así amante como odiante) de inferioribus iudicantia" (*Compendium seu Commentum Artis demonstrativae,* ed de Maguncia, t. III, dist. II, "De regulis", especialmente la primera parte: "De modo tractandi regulas per T in ascensu et descensu intellectus", pág. 74).

ca que en el método luliano del ascenso y el descenso el andamiaje es *aristotélico,* pero el entendimiento que lo utiliza continúa siendo *agustiniano* en todo momento (40).

11. El ardor proselitista del Doctor Iluminado y su constante preocupación de hacer de su Arte un instrumento popular para la conversión de los infieles y, todavía más, para adquirir rápida y fácilmente todas las ciencias, explica la importancia extraordinaria que el filósofo mallorquín concede por instinto a los métodos de divulgación y de enseñanza. En este punto, su fantasía le sugiere los más variados recursos, que hacen de su sistema un escolasticismo popular. Entre estos recursos los hay de carácter plástico: combinaciones de figuras, de letras, de colores, etc., los cuales, como vimos, no responden a ningún sentido cabalístico, sino al intento de hacer asequibles al vulgo sus abstrusas concepciones. Se vale también frecuentemente del diálogo, manejado hábilmente y con cierta objetividad filosófica. No es raro que los interlocutores, terminada la discusión, se mantengan en sus respectivas posiciones, dejando al lector que pese por sí mismo las razones contradictorias alegadas; tal sucede en el *Libre del gentil e los tres savis* (41) y en alguna otra producción (42). El franciscano de estirpe echa mano también del apólogo y del ejemplo para adentrarse en el alma candorosa de la muchedumbre. Ya hemos citado, a este respecto, el árbol ejemplifical del *Arbre de Sciencia,* y ahora hemos de hacer especial mención del *Libre de meravelles* y del *Blanquerna,* dos esbozos de novela filosófica en los que la enciclopedia del saber de la época es presentada en la doble forma encantadora del diálogo y el apólogo.

(40) Después de esta exposición documentada y objetiva, huelga decir que nos parece temeraria toda interpretación que no parta del agustinismo esencial de R. Lull. Por consiguiente, estimamos artificiosa y baldía la discusión acerca de si el método luliano del ascenso y el descenso significa una conciliación entre el platonismo y el aristotelismo, que es la tesis defendida por el infatigable y benemérito lulista Dr. Salvador Bové en su voluminosa obra intitulada: *Santo Tomás de Aquino y el descenso del entendimiento (Platón y Aristóteles harmonizados por el Beato Raimundo Lulio),* Barcelona, 1913.

(41) En esta obra un gentil, versado en filosofía pero incrédulo, se encuentra con tres sabios, uno de ellos judío, otro cristiano y el otro sarraceno, los cuales sucesivamente, por orden de mayor antigüedad de su respectiva ley, le explican los artículos de su fe. Concluídas las tres alegaciones, despídense los tres sabios del gentil, y al manifestarles éste su extrañeza viendo que no quieren saber "qual era la lig que eyl triaria sobre les altres", respóndenle que ello es "per ço que cascú hagués oppinió que trias sa lig..., e si tu denant nos, maniffestaves aquella lig que tu mes ames, no hauriem tan be matería con nos desputassem ni con la veritat atrobassem" (*Libre del gentil e los tres savis,* edic. J. Roselló, Palma de Mallorca, 1901).

(42) Por ejemplo, en el *Libre de Sancta Maria* (*De laudibus B. Mariae*). Véase la edic. catalana de J. Pijoán, 1905.

12. La rima, empleada como recurso mnemotécnico, da ocasión a Lull de mostrar una prodigiosa destreza para condensar en pocos versos tratados doctrinales enteros. Citaremos dos composiciones características de este género: una, de la época de su iniciación filosófica, es el ya citado Compendio rimado de la Lógica de Algazel, traducido del latín al romance catalán

"en rimes e'n mots qui son plans;"

y la otra, perteneciente al último período de su vida, es la intitulada *Aplicació de l'Art general* (núm. 241 del catálogo), terminada en Mallorca en 1301, en la cual, previa la descripción de las cuatro figuras, aplica sucesivamente los principios del Arte general a la teología, a la filosofía, a la lógica, al derecho, a la medicina, a la retórica y a la moral:

"Que mostrem la aplicació
Del Art general en cascuna,
Que a totes está comuna
E per elles poden haver
En breu de temps et retener" (43).

13. Por último, la didáctica popular luliana adopta también la forma proverbial. Lull ensaya por vez primera y de un modo vacilante aquella forma popular en el penúltimo libro del *Arbre de Sciencia,* o sea en el Arbol ejemplifical, y tanto le satisfizo que en el mismo año 1296, permaneciendo todavía en Roma, escribió los *Proverbis de Ramon* "siguiendo la doctrina de la *Taula general*" (44). Más tarde compone: los *Mil proverbis* (Mallorca, 1302); una compilación de *Proverbis* hecha, según parece, en Montpellier hacia el año 1309, desgraciadamente perdida, a la cual atribuía gran eficacia pedagógica para formar gobernantes, y, por último, los *Proverbis d' ensenyament,* escritos probablemente después de 1309 (45).

Lull ha dado definiciones muy precisas del proverbio: "breu proposició qui conté en sí molta sentencia" y "es dispost a esser leugerament

---

(43) *Obras rimadas de Ramón Lull* publicadas por Gerónimo Rosselló, Palma de Mallorca, 1859, pág. 422.

(44) Véase el prólogo de dicha obra.

(45) Los *Proverbis de Ramon,* los *Mil proverbis* y los *Proverbis d'ensenyament* forman el volumen XIV (1928) de la edición de Mallorca, el cual contiene una excelente introducción del transcriptor, D. Salvador Galmés.

habituat e membrat" (46), "estrument qui breument certific veritat de moltes coses" (47). Además, se propuso "hacer muchos proverbios, porque con ellos quiere dar mucha doctrina" (48) y, en efecto, el filósofo mallorquín consiguió condensar toda su vasta obra en esta forma abreviada y popular.

Entre los proverbios lulianos los hay especulativos, de vulgarización teológica y científica (primera y segunda parte de los *Proverbis de Ramon*), de forma indigesta, pues parecen más bien proposiciones o tesis escolásticas, aunque no estén desprovistos de interés, sobre todo algunos de los proverbios naturales o físicos; y hay también los proverbios prácticos (tercera parte de los *Proverbis de Ramon*, los *Mil proverbis* y los *Proverbis d' ensenyament*), repletos de buen sentido, los cuales tanto por su fondo como por su forma están muy cercanos de la sabiduría popular, como si el Doctor Iluminado intencionadamente quisiese vindicarse del calificativo de "fantástico" con que era motejado (49).

---

(46) Véase el prólogo de los *Proverbis de Ramon*, vol. cit., pág. 1.
(47) Véase el prólogo de los *Mil proverbis*, vol. cit., pág. 327.
(48) *Proverbis de Ramon*, lug. y vol. citados.
(49) Véase la introducción de S. Galmés, vol. cit., págs. IX-XII.

III

EL LENGUAJE FILOSÓFICO LULIANO.

Especial interés que ofrece el lenguaje filosófico luliano desde el triple punto de vista de la lógica matemática, la lógica pura y la psicología lingüística.

14. Un tema de alto interés lógico y que apenas ha sido desflorado, es el referente al lenguaje filosófico del *opus* luliano (50).

Lull poseía el sentido de la grandeza, aunque no siempre los medios por él empleados correspondiesen a la magnitud de sus propósitos. Uno de los esfuerzos más audaces y persistentes del filósofo mallorquín es su intento de reducir todas las relaciones posibles del pensamiento a expresión lógico-matemática. A esta finalidad convergen el alfabeto, las figuras, la tabla y toda el Arte combinatoria dentro del Arte general, según hemos explicado anteriormente con todo detalle. Aun reconocidas sus deficiencias matemáticas, el pensamiento fundamental de Lull en este punto, recogido por Leibniz (51), entronca con la dirección reciente de la lógica matemática.

15. Paralelamente a ese lenguaje lógico-matemático, que significa un esfuerzo supremo dentro de su afán de construir un léxico filosófico a la vez universal e infalible, Lull trabaja denodadamente para conseguir idéntico resultado por la vía que hoy se denominaría de la lógica pura. A él se debe un primer esbozo de gramática lógica, toda ella *a priori*. Hay un interesante pasaje del *Ars generalis ultima*, que merece ser exhumado, y dice así: "Las reglas son diez, a saber: *utrum*, *quid* y las restantes, conforme se indica en el alfabeto. Estas diez reglas son diez cuestiones generales mediante las cuales todo ser es investigado, y el modo como aquello de que se trata se plantea, es ilustrado en di-

(50) Sobre este tema, véase el estudio más amplio de Tomàs Carreras i Artau: *El llenguatge filosòfic de Ramon Lull* en el volumen de homenaje al Dr. Antonio Rubió y Lluch, "Estudis Universitaris Catalans", Barcelona, 1936.

(51) Acerca de las relaciones doctrinales entre Lull y Leibniz insistiremos más adelante, en el bosquejo de historia filosófica del lulismo.

chas reglas y hecho asequible y además significado al entendimiento con arreglo a la esencia y naturaleza de cada regla, tal como ocurre en la gramática. Porque, así como todos los vocablos nominales declinables están incluídos en cinco declinaciones y pueden ser declinados con arreglo a las mismas, del mismo modo todas las demás cuestiones que pueden hacerse fuera de esta Arte están incluídas en aquellas diez reglas generales y reducidas a las mismas y por ellas reguladas por razón de su generalidad. Y lo que decimos de estas diez cuestiones generales puede decirse también de las especies de las mismas. Porque así como la *bondad* absolutamente considerada es general con sus generales *bonificativo, bonificable* y *bonificar,* sin los cuales no puede ser absolutamente general, lo propio puede decirse de las diez cuestiones generales de esta Arte, las cuales son generales con sus especies" (52).

¿Quién no verá, a través del pasaje transcrito, un prenuncio de la "Gramática lógica pura" preconizada por Husserl? (53).

Pero hay más todavía: el gran lógico alemán, doliéndose repetidamente de las actuales deficiencias del léxico filosófico y ante las nuevas necesidades del pensamiento, no se detiene en la arriesgada tarea de "introducir términos técnicos enteramente nuevos, extraños a todo vivo sentido del lenguaje y a toda tradición histórica" (54). Esa misma actitud llevó a R. Lull a construir o adoptar, dentro de una tendencia logicista, un léxico adecuado a las necesidades de su pensamiento y que fuese especialmente apto para la demostración de la Trinidad.

16. El procedimiento de la construcción luliana consiste en discernir, dentro de un concepto general dado, las determinaciones esenciales que lo integran y expresar todas esas operaciones lógico-metafísicas

---

(52) "Regulae sunt decem: scilicet utrum, quid, et reliquae, ut in alphabeto iam signatum est. Istae regulae sunt decem quaestiones generales, per quas omnes esse omne quaesitum, et quomodo id de quo quaeritur, ponitur, in ipsis est lucefactum et coloratum et etiam significatum intellectui secundum essentiam et naturam regulae, sicut patet in grammatica. Nam sicut omnia vocabula declinabilia nominalia includuntur in quinque declinationibus, et possunt declinari per ipsas: sic suo modo omnes aliae quaestiones praeter istas huius artis (quae fieri possunt) includuntur in ipsis decem, et ad ipsas quidem reducuntur, et etiam per ipsas regulantur ratione generalitatis quam habent. Et sicut hae quaestiones sunt generales: sic et species earum. Sicut enim bonitas omnino est generalis cum suis generalibus, bonificativo, bonificabili et bonificare, sine quibus non potest esse omnino generalis, sic de quaestionibus decem huius artis, quae cum speciebus generales sunt" (*Ars generalis ultima,* ed. de Estrasburgo, 1609, IV pars princ., proemio, página 229).

(53) *Investigaciones lógicas,* trad. de Manuel G. Morente y José Gaos (Madrid, 1929), t. III, Investigación cuarta, § 14, págs. 116-124.

(54) Obra cit., t. III, Investigación quinta, cap. II, § 13, págs. 159-161.

añadiendo a la raíz común los sufijos correspondientes. Estos sufijos denotan unas veces lo potencial, lo actuado y la acción; otras veces, el agente, el sujeto pasivo y la acción.

La *Logica nova* nos ofrece repetidas muestras de este modo de construir, partiendo del concepto, o mejor, de la definición real de la cosa. Así de *substantia* derivan: *substantiare, substantiale* y *substantiatum*, que son sus partes coesenciales (55); de *quantitas*: *quantificativitatem, quantificabilitatem* y *quantificare* (56); de *relatio*: *relativum, referibile* y *referre* (57); de *habitus*: *habituans, habituabile* y *habituare* (58); de *situs*: *situativum, situabile* y *situare* (59); de *locus*: *locativum, locabile* y *locare* (60), etc.

Cada uno de los nueve principios absolutos tiene también sus correlativos esenciales. Así, en la *bondad* se contiene: lo *bonificante*, lo *bonificado* y *bonificar;* en la *grandeza*: lo *grandificante*, lo *grandificado* y *grandificar;* en la *eternidad*: lo *eternante*, lo *eternado* y *eternar* (61), etcétera.

Se pregunta Lull qué tiene en sí coesencialmente el entendimiento, y responde que tiene sus correlativos: *intelectivo, inteligible* y *entender*, sin los cuales no podría existir (62). Y lo mismo puede decirse de las cosas corpóreas. Así, de *ignis*: *ignificativum, ignificabile* e *ignificare* (63). *Natura* tiene por correlativos: *naturativum, naturabile* y *naturare* (64).

---

(55) "*Substantia* est ens propter quod est substantiare: per quod sua forma cognoscitur: et ipsum *substantiare* per suum *substantiabile*, sive *substantiatum*: et per haec tria, essentia substantiae" (Dist. III, cap. I, pág. 37).

(56) "*Quantitas* est potentia cum qua substantia quantificat entia quantificata... habens in se essentialiter ac naturaliter et inseparabiliter *quantificativitatem, quantificabilitatem* et *quantificare*" (Obra y lug. cits.).

(57) "Relatio est forma indicans pluralitatem necessariam. Relatio habet in se *relativum, referibile* et *referre* sibi coessentialia" (Ibid., pág. 45).

(58) Ibid., pág. 51.

(59) Ibid., pág. 54.

(60) Ibid., pág. 58.

(61) Cfr. *Ars generalis ultima*, V pars princ., todo el cap. I, págs. 258-267; VI pars princ., caps. I y II, págs. 278-282 et passim.

(62) "Quaeritur *intellectus* quid habet in se coessentialiter. Et respondendum est, quod habet sua correlativa: *intellectivum, intelligibile*, et *intelligere*, sine quibus esse non potest" (*Ars brevis*, cap. VII, pág. 11). "Et innato *intellectus* per *intellectivum* est agens et intelligens, et cum suo proprio et innato *intelligibile* est intellectus possibilis, in quo intelligit intelligibilia peregrina, quae non sunt de sua essentia; et suum *intelligere* est actus innatus et intrinsecus. Et omnes tres sunt unus intellectus et una essentia indivisa" (*Ars gen. ult.*, IV pars princ., cap. II, pág. 241).

(63) Ibid., pág. 242.

(64) Obra cit., X pars princ.. cap. VIII, pág. 492.

He aquí dos muestras de la aplicación de este lenguaje a la demostración de la Trinidad: "La diferencia por la *duración* dura; y la duración por la diferencia tiene en sí cosas distintas, las cuales pertenecen a su esencia (de la duración), a saber, *durante, durable* y *durar*. Y la diferencia por la duración dura: la distinción que con la *eternidad* se convierte desde lo eterno dura eternamente, distinguiendo entre *eternante, eternable* y *eternar,* y esto es significado por la Santísima Trinidad" (65).

En la antes citada obra rimada: *Aplicació de l'Art general* se lee, con referencia a las propiedades o dignidades divinas, consideradas en función de la Trinidad:

"Que son distincts per Trinitat
Per natura et naturar
....
Havente donchs mostrat tot clar
Com Deus ha en si *naturar*
De *naturant* et *naturat*
Per cascuna propietat" (66).

Y hemos visto antes cómo esta terminología afecta al nervio mismo de la demostración *per aequiparantiam,* que es la demostración luliana especializada de la Trinidad, y le imprime vigor y carácter.

Podríamos continuar presentando muchos otros ejemplos y sutilísimas aplicaciones de ese modo de construir *a priori* el lenguaje filosófico, tarea en la cual el filósofo mallorquín llega, a veces, a verdaderos excesos; pero notemos que este cargo se hace también actualmente a esa misma tendencia logicista del léxico tan asiduamente cultivada desde Kant a Husserl.

17. Coexistiendo con el lógico que siente la doble obsesión de la unidad y la universalidad, hallamos en R. Lull al converso, sutil psicólogo de la vida interior y artista de la conciencia y al autodidacto insaciable, ávido de apropiarse todo el saber de su época, pero con dominio limitado del latín, que era la lengua de los doctos. Y por razón de estas cualidades y circunstancias personales el lenguaje filosófico luliano ofrece, desde otro punto de vista, un grandísimo interés ante la psicología

---

(65) "Differentia per durationem durat, et duratio per differentiam habet in se res distinctas, quae sunt de sua essentia, scilicet durans, durabile et durare. Et differentia per durationem durat: distinctio quae cum aeternitate convertitur ab aeterno in aeternum durat distinguendo inter aeternantem, aeternabilem et aeternare; et hoc significatum est per beatissimam trinitatem" (Obra cit., VIII pars princ., cap. X, pág. 327).

(66) *Obras rimadas de Ramón Lull,* edic. Rosselló cit., pág. 387.

lingüística. Lull, poeta, místico, filósofo y viajero todo a la vez, tentó paralelamente la vía del lenguaje común y viviente—el catalán de su época, casi purgado de provenzalismo—a fin de extraer del mismo, como de una cantera inagotable, un vocabulario ex profeso para los usos filosóficos ordinarios, para la versión en lengua vernácula de la terminología filosófica tradicional, para la expresión adecuada de sus concepciones teológicas, místicas, morales, políticas y sociales. Y es preciso reconocer que en esta segunda empresa, menos osada que su reiterado intento de construir *a priori* un léxico filosófico, triunfó totalmente, acaso sin habérselo propuesto. R. Lull es el primero que en Europa usó el romance como lenguaje propio de la filosofía y de la ciencia: un nuevo título que justifica la denominación de "escolasticismo popular" que venimos aplicando a su sistema filosófico y el calificativo de Doctor romántico con que también es conocido el filósofo mallorquín.

No queremos terminar sin advertir que un estudio sistemático del lenguaje filosófico luliano (67), además de mostrar la potencia creadora del Doctor Iluminado, constituiría una certera contribución al estudio de los orígenes y el carácter de las ideas filosóficas lulianas, y arrojaría luz definitiva sobre el llamado problema de las influencias.

---

(67) Tenemos reunidos muchos materiales para un "Vocabulario definicionario luliano".

IV

Nueva valoración del Arte luliana.

Lull y la lógica matemática.—Algunos juicios recientes acerca de la filosofía luliana, y especialmente acerca del Arte general.—El soporte metafísico del Arte combinatoria.

18. Disipados los últimos ecos de la risa rabelaisiana, que a partir del Renacimiento creó un ambiente contrario al Arte luliana, hoy se hace justicia al intento audaz de R. Lull, hasta el punto de considerar al filósofo mallorquín como el precursor de Leibniz y de la nueva disciplina conocida hoy con los nombres de logística, lógica teorética y lógica matemática o simbólica, cuyos fundamentos han puesto L. Couturat en Francia, Whitehead y B. Russell en Inglaterra, Frege, Dedekind, Schröder y Hilbert en Alemania y Peano y Burali-Forti en Italia. La crítica ha cambiado radicalmente de rumbo. Asistimos actualmente a una nueva valoración del Arte luliana, tanto más impresionante cuanto que aquello que de la misma se vindica con singular predilección, es la Combinatoria, es decir, aquella parte que se tenía por definitivamente caducada. Para corroborar este aserto, transcribiremos algunos recientes y muy autorizados juicios, que hacemos nuestros con alguna aclaración que estimamos necesaria.

En 1901, L. Couturat afirmaba que Leibniz se inspiró en el ejemplo de Ramón Lull al enunciar el problema fundamental de la lógica de la invención sobre la base de la Combinatoria (68). Esta afirmación es hoy ya un lugar común. Pero el profesor W. Kabitz, de Munich, basándose en el estudio de los manuscritos inéditos de Leibniz, ha podido añadir, recientemente, que la influencia de Lull sobre el autor de la *Monadología* perdura aún en sus últimos escritos (69).

---

(68) *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits*. París, 1901, cap. II, página 37.

(69) Citado en la 11.ª edición del tomo II del "Überweg-Heinze", a que nos referiremos luego.

El historiador de la filosofía medieval Clemens Bäumker ha escrito (70):

"Los métodos lógicos de los medievales eran muy adecuados para exponer por razones fundamentales los conocimientos ya adquiridos, pero no para descubrir nuevas verdades. El principal instrumento para eso último, esto es, la inducción, no fué utilizado en la Edad Media por razones que ya hemos expuesto. Pero en la esfera puramente conceptual se nos ofrece un ensayo muy interesante, aunque bastante ruidoso, de una parecida *ars inveniendi,* la cual se propone establecer el mayor número posible de combinaciones entre los conceptos ya dados y plantear en consecuencia todas las cuestiones posibles a fin de que un examen ontológico y lógico nos ponga en camino de separar las combinaciones que resultan correctas o, por lo menos posibles, de las proposiciones falsas, con el objeto de obtener de este modo una sistematización del saber, la más completa posible, en la que se incluirían las nuevas verdades. Ramón Lull ha construído esta Combinatoria a manera de un arte experimental de los conceptos (*als eine Art begrifflicher Experimentierkunst*). Al mismo tiempo le da una especie de formulación matemática, puesto que simboliza los conceptos y los predicados de las cosas reales por letras y, además, intenta mecanizar el hallazgo de las combinaciones valiéndose de círculos giratorios con signos y de otros medios auxiliares. Todavía, siglos más tarde, la han cultivado Agripa de Nettesheim, Giordano Bruno—para quien fué algo más que un simple medio mnemotécnico—, J. Enrique Alsted, el maestro de Commenius, y otros. Podemos añadir que sus intuiciones capitales son reproducidas en la *scientia generalis* de Leibniz, así como en la moderna lógica matemática y en la máquina lógica de Stanley Jevons, etc. *En lo antedicho radica la verdadera originalidad de Lull...*"

En la 11.ª edición del tomo II del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Überweg-Heinze (Berlín, 1928), revisada, en la parte referente a R. Lull, por B. Geyer, con aportaciones del citado W. Kabitz, se lee el siguiente muy terminante juicio (71):

"A causa de los círculos giratorios Lull ha sufrido reproches muy agrios. C. Prantl llega a presentarlo como medio loco. Pero en tales invectivas se esconde una confusión de lo accidental con la esencia y médula del sistema luliano. En ellas se olvida que Lull quiso dar a su Arte una forma tan popular como supo, para que la gente vulgar la manipulase a modo de instrumento en defensa de la fe. Se olvida, además, que pese a todos los esquemas y mecanismos, sobrevive hoy firmemente la idea fundamental, es a saber, la pretensión, *aparecida por vez primera en Lull*, de un Arte general común a todas las ciencias a manera de un sistema de conceptos básicos, a partir de los cuales sea posible, mediante su combinación, edificar sintéticamente las diversas ciencias. *Cabalmente lo esen-*

---

(70) *Die europeische Philosophie des Mittelalters* (incluído en el volumen *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 2.ª ed., Berlín, Teubner, 1923, págs. 417-418.

(71) Págs. 460-461.

cial, lo nuevo y lo característico del Arte luliana es la idea de la Combinatoria, no los principios, como cree Keicher, y aun menos el método, como asegura J. H. Probst. Hasta muy entrada la Edad Moderna, el Arte general de Lull ha espoleado los espíritus y ha atraído sobre sí la atención..."

y se alude muy en especial a la influencia ejercida directamente sobre Leibniz.

Walther Brand y Marie Deutschbein en su *Introducción a la Filosofía matemática* (72), afirman que

"... ya Ramón Lull, en la segunda mitad del siglo XIII, ensayó concebir la lógica como una especie de combinatoria. Los conceptos compuestos—añaden—debían ser divididos en conceptos simples, a cada uno de los cuales correspondería un número o un símbolo, y de las posibles combinaciones y variaciones originales surgía una ciencia de los conceptos, que su fundador caracteriza como *scientia generalis,* puesto que la considera fundamento y base de todas las otras ciencias. Esta idea de la *scientia generalis* fué más tarde recogida de nuevo por Leibniz".

A la misma conclusión, formulada de un modo no menos terminante, llega E. Gilson:

"A nadie habrá de sorprender—dice (73)—que la Combinatoria de Lull, concebida a fines del siglo XIII, no haya satisfecho a Descartes, el inventor de la geometría analítica, ni a Leibniz, el inventor del cálculo infinitesimal. Lo que importa subrayar, por el contrario, es el interés persistente aportado por esos grandes espíritus a dicha obra, que, bajo una forma rudimentaria e imperfecta, lanzó una gran idea de la cual la logística actual persigue todavía la realización."

E. R. Jaensch escribe en 1933 (74):

"El esfuerzo de Ramón Lull por construir un arte de pensar que se desenvuelva automáticamente o, por decirlo de otro modo, un mecanismo conceptual que rija el conocimiento con entera independencia del sujeto humano, halla su prosecución no sólo en la tentativa similar de Leibniz, sino también en amplios sectores de la ciencia moderna. Que el espíritu pensante sea sustituído por un aparato registrador del pensamiento, del cual el hombre se limite a hacer uso al conocer, sigue siendo un ideal al que se aspira, porque de esta manera viene orillado segurísimamente todo peligro de subjetividad y de antropomorfismo."

---

(72) *Introducción a la Filosofía matemática* (trad. de R. Ledesma Ramos), Madrid, 1930. La edición alemana es de 1929.

(73) *La philosophie franciscaine* (en el volumen de homenaje *Saint François d'Assise. Son oeuvre. Son influence;* París, 1927, pág. 163).

(74) *Die Lage und die Aufgaben der Psychologie,* Leipzig, 1933, pág. 71.

En fin, el lógico Reinhard Kynast ha emitido en 1932 el siguiente grave juicio (75):

"Los representantes de la lógica simbólica orientada en una dirección más o menos matemática propenden enormemente a asertos muy rotundos, porque en el empleo de signos revestidos adrede de un carácter fijo y definitivo creen haber hallado un sistema de expresiones infalible y evidente. Pero olvidan que el signo se pone en lugar de un complejo mental, el cual a su vez carece de una significación rígidamente estable y, por tanto, su *exactitud* nada más puede ser obtenida en virtud de un arbitrio. La lógica simbólica, pues, resulta incapaz de resolver los problemas de validez, antes bien los supone ya resueltos. Su deliberado intento se encamina a lograr una figuración, la más sencilla e insustituíble que se pueda; y satisface, por ende, en primer lugar a finalidades técnicas del pensamiento, tal y como su preludio histórico en los comienzos de la Edad Moderna, el Arte luliana, quiso ser ya una *ars inveniendi.*"

Notemos que la crítica, muy profunda, que Reinhard Kynast hace de la lógica simbólica, y especialmente la observación de que esa novísima dirección del pensamiento resulta incapaz de resolver los problemas de validez, no puede ser rigurosamente aplicada a la Combinatoria luliana, la cual, como hemos visto, es un arte auxiliar del Arte general. Ya advertimos incidentalmente que Lull fundamenta la infalibilidad de su Arte en una base metafísica y teológica. Es, pues, indispensable, si se quiere comprender toda la significación y el valor del Arte general, tratar especialmente de la metafísica y la teología lulianas, lo cual constituirá el objeto del capítulo siguiente.

---

(75) *Grundriss der Logik und Erkenntnistheorie. Ein ontologischer Versuch,* Berlín, 1933, págs. 16 y 17.

CAPITULO XV

LA METAFISICA Y LA TEOLOGIA. LA POLEMICA CON LOS AVERROISTAS

I

Orígenes y caracteres de la Metafísica luliana (1)

Carácter polémico de la metafísica y la teología lulianas.—El fondo franciscano y las influencias de choque.—El ejemplarismo.—Cuestiones especialmente tratadas.—El problema de los universales.—Líneas esenciales de la cosmología luliana.—El *Liber Chaos* y el *Liber de lumine*.

1. "Totalmente incomprensible, si se quiere, para quien le separe de su familia espiritual (franciscana), es el beato Ramón Lull... al cual un antiguo grabado nos representa ceñido con el cordón de la Orden, arrodillado ante un crucifijo aureolado de luz, y dejando escapar de sus labios aquella palabra que abre y cierra el sentido de toda la metafísica franciscana: *O bonitas!*" Este juicio de E. Gilson (2), sin dejar de ser exacto, necesita ser completado. Conviene no perder de vista que la filosofía del Doctor Iluminado es una filosofía de combate. Primero, sus refriegas ininterrumpidas contra el mahometismo para la mejor defensa de la fe cristiana y, más tarde, sus polémicas contra el averroísmo latino, acaban por imprimir a la filosofía luliana una fisonomía peculiar. La metafísica y la teología lulianas, aunque nutridas fundamentalmente en la corriente agustiniano-anselmiana, muestran un conjunto de actitudes y de procedimientos aprendidos en el fragor de la lucha. Y se da la paradoja de que Lull acabe por adueñarse de ciertos

(1) Véase, sobre esta materia, Tomàs Carreras i Artau: *Fonaments metafísics de la Filosofia lul·liana*, en "Miscel·lània Lul·liana", Barcelona, 1935, págs. 446-466, estudio que ha sido traducido al alemán y publicado con el título *Die metaphysischen Grundlagen der lullschen Philosophie*, "Wissenschaft und Weisheit", M. Gladbach, octubre de 1935, págs. 266-287.

(2) *La philosophie franciscaine* antes cit., pág. 163.

principios del adversario, incorporándolos a su sistema a guisa de trofeos de la victoria.

A la luz, pues, de la doble influencia franciscana y arábiga o, más ampliamente, oriental, habrá que recoger los caracteres de la metafísica y la teología lulianas y hacer el inventario de las principales cuestiones que, en ese doble terreno, excitaron la reflexión del filósofo mallorquín. Inventario, decimos, porque el interés del presente capítulo ha de consistir más que en presentar una exposición minuciosa, pero fría, de las doctrinas teológico-metafísicas lulianas, en seguir el dramatismo de la mente enardecida del Doctor Iluminado, la cual, guiada desde los primeros momentos de su actividad filosófica por ciertos principios fundamentales, que no abandonó jamás, fué reaccionando ante las tesis contrarias y, de este modo, elaborando gradualmente un cuerpo de doctrina cual otras tantas posiciones conquistadas al adversario. Conviene, pues, registrar ante todo aquellos principios fundamentales antes aludidos; seguidamente nos haremos cargo de las aplicaciones y matices de los mismos que, gracias a la actitud personal del Doctor Iluminado, veremos reflejados en el número, la índole y las soluciones de los problemas particulares.

2. Sin negar que Lull aprovecha algunas doctrinas aristotélicas en metafísica, física y psicología, el fondo de su sistema lo constituye el realismo neoplatónico, modelado por la corriente agustiniano-anselmiana. La metafísica luliana es la metafísica del *ejemplarismo* con su obligado complemento, el *simbolismo* universal, y su remate definitivo, que es el *misticismo*.

Dios y las dignidades divinas son la causa y el arquetipo de las perfecciones creadas. Las cosas no son más que semejanzas de estas dignidades divinas, equivalentes a las Ideas platónicas. Todas las criaturas, afirma Lull, según su capacidad receptiva, muestran más o menos impresa la semejanza divina en la medida de su proximidad al grado superior; así es que toda criatura lleva, en mayor o menor grado, el signo del supremo Artífice (3). El entendimiento, siguiendo un proceso ascendente, descubre en las criaturas cinco grados de semejanzas divinas y, por tanto, de perfección: el primer grado es el ser elementado; el segundo, el ser vegetativo; el tercero, el ser sensitivo; el cuarto, el ani-

(3) "... cuius naturae (Dei) similitudines secundum possibilitatem receptionis creaturae sunt impressae in qualibet creatura, et hoc secundum magis et minus, secundum quod plus accedunt ad superiorem gradum ubi est homo, sicut praedictum est, ita quod quaelibet creatura secundum magis et minus sui summi artificis portat signum" (*Compendium Artis demonstrativae*, ed. de Maguncia, t. III, dist. II, p. I, pág. 74.)

mal imaginativo; y el quinto, el hombre, dotado de un alma racional, la cual—semejantemente a Dios—puede comprender objetos que exceden los sentidos y la imaginación, tales como Dios, las sustancias espirituales, la misma alma, la ciencia, etc. (4). Como término y coronamiento del susodicho proceso, el entendimiento humano comprende que Dios es una naturaleza infinita y eternamente preeminente en toda suerte de perfecciones (5); que es el ser en el cual las dignidades, tanto en el existir como en el obrar, muéstranse en su grado más alto y excelente y en la máxima concordancia, ya que en él no cabe inferioridad (6). La Idea—añade Lull, usando un lenguaje de neto abolengo platónico—, en cuanto eterna es Dios, pero en cuanto nueva es la criatura, análogamente a como el arca que en la meditación del carpintero era *nueva*, al pasar de la potencia al acto, es antigua. El ser inteligente y divino en su propio inteligible infinito y eterno atrae todas las novedades, despojadas de todo sujeto creado, y estas novedades son las Ideas divinas, aunque, por otro lado, las criaturas son a la vez que nuevas, finitas y limitadas (7). Este substancioso pasaje resume el *ejemplarismo* luliano.

3. El universo es para Lull, como para los filósofos franciscanos, un sistema de signos denunciadores de la realidad inefable de Dios, oculta detrás del mundo aparente de las cosas creadas. "Este mundo

---

(4) Véase "De modo tractandi regulas per principia universalia in ascensu et descensu intellectus", en la obra y lugar cits., págs. 74-76. Véase, también, *Liber de ascensu et descensu intellectus*, ed. de Mallorca de 1744 (hay traducción castellana de Madrid, 1928), en el cual la primera escala, o sea la de los seres, consta de los siguientes peldaños: la piedra, la llama, la planta, el bruto, el hombre, el cielo, el ángel y Dios. En el tratado *De divina existentia et agentia* y en algún otro, Lull admite tres grados: el universo material constituye el grado *positivo;* el ángel y el alma humana, el grado *comparativo;* Dios, ser supremo, el grado *superlativo.*

(5) "Hoc itaque considerato de Deo statim concipitur ipsum Deum esse quandam naturam superexcellentem infinité et aeternaliter in omni perfectione, quae scilicet natura est ipsa summa bonitas, summa magnitudo, etc." (*Compendium Artis demonstrativae*, dist. II, p. I, pág. 74.)

(6) "De Deo semper concludendum est id, per quod ipsum Deum appareat esse summum in omnibus suis conditionibus et per quod dignitates eius in existere et agere appareant excellentius esse summae. Ra io autem huius regulae confirmatur, quia, cum Deus sit summum ens et habeat summas perfectiones, eius magnitudo magis concordat huic quod est maius, non autem huic quod est minus" (obra cit., p. II, pág. 80).

(7) "Idea in aeternitate est Deus, sed in novitate est creatura, sicut figura arcae quae in meditatione carpentarii fuit nova, ipsa autem deducta de potentia in actum fuit antiqua... Divinus enim intelligens in suo proprio intelligibili infinito et aeterno, attrahit omnes novitates ab omni subiecto creato denudatas, quae quidem novitates sunt Ideae divinae; sed per tertiam speciem eiusdem regulae sunt creaturae novae, finitae et terminatae" (*Ars generalis ultima*, ed. de Estrasburgo, 1609, X pars princ., cap. LIII, pág. 512).

—dice—es imagen... en la cual son significadas las dignidades de Dios, esto es, que por la bondad de la criatura es significada la bondad de Dios, y por la grandeza de la criatura es significada la grandeza de Dios, y así de las otras cosas semejantes a éstas" (8). De ahí el uso reiterado de la palabra "semejanzas", aplicada a las cosas creadas (9), palabra que llega a ser familiar en el léxico franciscano, y el empleo del símil del espejo (10) y otros parecidos, predilectos también de los filósofos franciscanos.

Asimismo Lull apela deliberadamente con bastante frecuencia al simbolismo del árbol para mejor desenvolver sus doctrinas metafísicas. El "proceso de los árboles"—que constituye el asunto de su gran obra de madurez, el *Arbre de sciencia*—, es el proceso mismo del universo. La función específica del filósofo consiste en saber leer los "significados" de cada árbol y de sus partes constitutivas: raíces, tronco, ramos, ramas, hojas, flores y fruto (11). Las raíces de los árboles elemental, vegetal, sensual, imaginal, humanal, moral, imperial y apostolical son: la bondad, la grandeza, la duración, el poder, la sabiduría, la voluntad, la virtud, la verdad, la gloria, la diferencia, la concordancia, la contrariedad, el principio, el medio, el fin, la mayoridad, la igualdad y la minoridad. Estas mismas raíces lo son también de los árboles celestial, angelical, maternal o marial y cristianal o de Jesucristo, excepción hecha de la *contrariedad* que es incompatible con el grado de perfección de los seres simbolizados por dichos árboles. Al llegar al árbol divino o de Dios, que es el árbol supremo, las raíces toman otro nombre: se llaman *dignidades* (12). Las dignidades divinas son: la bondad, la grandeza, la eternidad, el poder, la sabiduría, la voluntad, la virtud, la verdad, la gloria, la diferencia o sea la distinción (de personas), la concordancia (entre ellas), el principio, el medio, el fin y la igualdad (13). En Dios no se da contrariedad ni mayoridad ni minoridad, porque pugnarían con su absoluta perfección. Y hemos de considerar aquellas dig-

---

(8) *Libre de meravelles* (ed. "Els Nostres Clàssics"), vol. III, cap. LIII, pág. 53.

(9) Obra cit., págs. 92, 117, 118, 124, etc.; y en el *Libre de contemplació en Dèu*, passim.

(10) Cfr. *Libre de demostracions* (Mallorca, 1930), lib. II, cap. XIII, n.° 6, página 95; *Art amativa* (Mallorca, 1933), p. II, págs. 41, 42 y 43; *Arbre de Sciencia* (ed. de Mallorca, 1917-1923-1926), t. I, "Del arbre ymaginal", n.° 3, pág. 152, y en otras obras.

(11) Cfr. Prólogo, t. I, págs. 2-5.

(12) "Per la primera part consideram les dignitats de Dèu metaforicalment, segons que consideram rayls d arbre" (*Arbre de sciencia*, t. II, "Del arbre divinal", pág. 275).

(13) *Arbre de sciencia*, t. II, "Del arbre divinal", n.° I, pág. 276.

nidades como *razones reales* (14), bien entendido que ellas y la substancia en que son sustentadas son una misma esencia, naturaleza y deidad (15). En Dios hay, pues, semejanza perfecta o, en otros términos, Dios es idéntico a sí mismo.

4. Y hemos llegado al entroncamiento de la metafísica con el Arte luliana. Lull dice terminantemente que aquellas dieciocho *raíces* de los primeros árboles—los cuales, como vimos, simbolizan el mundo de las criaturas—son los mismos principios del Arte general (16). Es decir que *raíces*, o sea los primeros fundamentos reales de las cosas, *principios* del Arte y *dignidades* divinas son términos equivalentes, hecha la salvedad de que la contrariedad, la mayoridad y la minoridad son sólo aplicables a las cosas creadas, no a Dios. Los principios del Arte general son a la vez *principia essendi et principia cognoscendi* (17). Las figuras son un artificio que permite al entendimiento alcanzar las verdades *vere et realiter* (18).

Un sentido esencialmente platónico informará, pues, toda la filosofía luliana, ya se la considere dentro de su dominio estricto, ya se la siga en toda la amplitud de sus horizontes. Así, el problema de los universales es resuelto insistentemente y sin vacilaciones con un criterio francamente realista (19). En la *Logica nova* se pregunta Lull si el género es un ser real, y contesta afirmativamente, definiendo el género como el ser muy confuso que se predica de muchas cosas específicamen-

---

(14) Obra cit., t. II, "De les dignitats de Dèu", n.° 1, pág. 276.

(15) Obra cit., t. II, "De la substancia del arbre divinal", n.° 1, pág. 280.

(16) "Per les sues rayls entenem los començaments de la *Art general*, çó es a saber: bonea, granea, duració, poder, saviesa, volentat, virtut, veritat, gloria, differencia, concordança, contrarietat, començament, mijá, fi, majoritat, egualtat e minoritat" (*Arbre de sciencia,* t. I, "Del arbre elemental", pág. 9).

(17) "Principia namque huius artis et regulae vera et necessaria sunt sine aliquo defectu. Nam unumquodque verum et necessarium est, quod id quod est non potest aliter se habere" (*Ars generalis ultima,* X pars princ., cap. CVI, pág. 545).

(18) "Figuram quidem istam debet artista huius artis habituare et imaginari... ut intellectus per ipsam veritates attingere possit, et hoc vere et realiter" (*Ars gen. ult.*, II pars princ., pág. 221).

(19) Cfr. *Liber Chaos*, ed. de Maguncia, vol. III, "De quinque universalibus et primo de genere Chaos" y "De specie Chaos", págs. 19 y 20; *Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles*, quaest. 86: "Utrum quinque universalia et decem praedicamenta sint aliquid extra animam" (ed. de Maguncia, vol. IV); *Arbre de sciencia,* t. I, págs. 112, 113, 114, 118, 129, 131 et passim; *Logica nova,* toda la dist. II; *Ars generalis ultima*, X pars princ., caps. XXI y XXII et passim. Para el estudio del *Liber Chaos* véanse, además del citado vol. III de la edición de Maguncia, Fr. Luis de Flandes: *Tratado y resumen del caos luliano* (Palma de Mallorca, 1740), y el breve, pero seguro, resumen del tomo XXIX de la *Hist. litté. de la France,* páginas 124-127.

te diferentes (20). En el mismo sentido contesta que la especie es también un ser real, que se predica de muchos individuos numéricamente diferentes (21). Los géneros y las especies—se lee en el *Arbre de sciencia*—son razones, como quiera que en el árbol (simbólico) hay "sembrados" muchos géneros y muchas especies; así, la bondad general, confusa en el tronco, es razón de muchas bondades especiales (por ejemplo, la bondad especial del fuego, la bondad especial del aire, etc.), y del mismo modo la grandeza general es razón de las grandezas especiales. Otro tanto puede afirmarse de la especie general, por la cual hay en el árbol (simbólico) individuos elementados, vegetados y sensados, por ejemplo, Martín y su caballo que están debajo de animal, el cual a su vez está debajo de cuerpo (22). Por eso, la lógica luliana se ufana de ser una lógica realista (23). La *Logica nova* se inaugura tratando "*de arbore, quem naturalem et logicalem vocamus*" (24).

La persistencia de ese mismo sentido platónico explica el tenaz empeño de Lull en aplicar los principios de su Arte general al mundo moral, político y social, como veremos en el capítulo correspondiente.

5. También en la física y la cosmología son patentes las influencias franciscanas. En el *Libre de Chaos* (*Liber Chaos*), compuesto hacia 1275, y en el *Libre de meravelles*, que lo fué probablemente entre 1288 y 1289 (25), esboza Lull sus doctrinas físico-cosmológicas o, como entonces se decía, su filosofía natural. Dios creó al mismo tiempo cuatro esencias, a saber: igneidad, aereidad, acueidad y terreidad (26), las cuales constituyen una *yle*, que se denomina *caos* (27). Cada una de estas cuatro esencias está en forma y en materia: la forma es pura acción, y la materia es pura pasión, moviéndose la forma por toda la materia y siendo toda la materia movida por toda la forma. La *forma universal*,

---

(20) "Genus est ens consideratum et valde confusum, quod praedicatur de pluribus specie differentibus" (dist. II, cap. I, pág. 18. Cito por la ed. de Mallorca de 1744).

(21) "Species est ens quod praedicatur de pluribus individuis numero differentibus" (dist. II, cap. II, pág. 22).

(22) T. I, "Del fruyt del arbre sensual", pág. 131.

(23) "Ideo in hoc nostro compendioso et novo opere... naturaliter ac philosophice procedemus..." (*Logica nova*, prólogo, pág. 1).

(24) Dist. I, pág. 2.

(25) Véanse los libros III y IV de dicha obra.

(26) "Essentiam Chaos in quatuor partes divisam esse intelligimus, scilicet in igneïtatem, aëreitatem, aqueïtatem et terreïtatem" (*Liber Chaos*, ed. de Maguncia, volumen III, "De essentia Chaos", pág. 1).

(27) "Aquelles IIII essències forem ensemps creades, e ensemps formen I *ile*, qui és apellat *Cahos*" (*Libre de meravelles*, lib. IV, cap. XXI, "Del moviment dels elements", pág. 14).

o principio activo, y la *materia primera* o principio pasivo, constituyen un solo ser, esto es, el *caos,* del cual proceden todos los seres naturales del mundo sublunar (28).

El caos tiene tres grados. El primer grado es un cierto ser compuesto de igneidad, de aereidad, de acueidad y de terreidad. En este ser están las razones seminales, a saber: los géneros, las especies, las diferencias, las propiedades y los accidentes naturales, además de la forma universal y la materia primera. En este primer grado del caos, Dios crea todo lo que es natural en el cuerpo físico. El segundo grado es la creación del primer león, del primer árbol, etc., y también del primer hombre en cuanto al cuerpo. Sobre este segundo grado influye el primero, dándole aquello que posee en potencia; pero a su vez este segundo grado es el instrumento del primero, puesto que, sin él, no llegaría a la perfección de su operación, atendido que las especies no existirían sin los individuos, y que las formas potenciales no serían actuadas. El tercer grado es esta sucesión que sigue al segundo grado, a saber: los segundos hombres, los segundos leones, los segundos árboles, etcétera.

La necesidad de los tres grados la explica Lull de muchas maneras. Según una de ellas, el caos vierte la materia universal en un árbol; el agente natural recibe esta materia derramada y la distingue en ramas, en hojas y en frutos. De este modo, el universal es especificado, y después la materia susodicha llega a ser particular en el tercer grado del caos. Pero como el universal no puede ser recibido todo entero en los particulares, ni el primer grado todo entero en el tercero, resulta de ello que el universal es un principio existente por sí, independientemente de los particulares. Esto no quiere decir que el universal sea algo que, en sí, no sea particular: sólo se pretende que él es universal o común en relación a las cosas que son hechas o pueden ser hechas de él.

Lull señala y examina como atributos del caos los cinco universales, esto es, el género, la especie, la diferencia, la propiedad y el accidente, y además las diez categorías. Del primer caos deriva el *húmedo radical,* principio metafísico heredado de la antigua física, al cual, coincidiendo con San Buenaventura, considera algo así como el principio activo

(28) "Istud siquidem Chaos est illud subiectum in quo et de quo sunt omnia entia naturalia sub lunari circulo, continens in se omnia quinque universalia vel praedicabilia et decem praedicamenta atque omnia seminalia causalia, quae siquidem omnia praedicta in instanti creationis ipsius Chaos creata sunt; hoc sic intelligendum est, quod ista nihil ponunt super essentiam Chaos, sed ideo dicuntur creata in eo, quia de eo possunt omnia fieri per diversas transmutationes" (*Liber Chaos,* "De esse Chaos", pág. 2).

de la evolución orgánica (29). Dios, ser incorpóreo, está más allá de la octava esfera, esto es, del mundo de los sentidos y de los seres corpóreos (30).

6. Completaremos este primer diseño cosmológico luliano con nuevas ideas o mayores desarrollos de los puntos indicados, expuestos en obras posteriores.

Además de las cuatro esencias o elementos del mundo, Lull, siguiendo las ideas reinantes en la época, admite la Quinta esencia y el Cielo imperial (31). En la Quinta esencia, que es la substancia de que son hechos los cuerpos celestes, no hay contrariedad, ni generación ni corrupción; el firmamento, en el cual están contenidos los doce signos y los siete planetas, está animado por el alma motiva, y su movimiento es la razón de todos los movimientos corporales inferiores (32). A pesar de que el Doctor Iluminado escribió, en 1297, su *Tractatus novus de astronomia* "para disuadir a los príncipes y magnates de confiarse a las adivinaciones de los astrólogos", es lo cierto que su invectiva va sólo contra los malos astrólogos, pero él intenta descubrir nuevos métodos con los cuales se pueda tener un gran conocimiento de la astronomía y sus juicios (33). Estos juicios son harto difíciles de entender. La situación de los doce signos y otras circunstancias explican la masculinidad y la feminidad. Cada uno de los siete planetas tiene virtudes

---

(29) "Omnia humida radicalia in virtute primi Chaos creata sunt, quorum situatio quinque modis consideranda est" (sigue la descripción de estos cinco modos), *Liber Chaos*, "De humido radicali", págs. 42 y 43. Compárese con San Buenaventura: *In II Sentent.* (*Opera omnia*, ed. de Quaracchi), dist. XXX, art. III, q. I, t. II, págs. 730-731.

(30) "Manifestum est Deum esse ultra octavam spheram, quae, quicquid sensualiter contentum est, continet, et quoniam Deus est res incorporalis, impossibile est superficiem octavae spherae localiter esse contentam" (*Liber Chaos*, "De loco Chaos", página 35).

(31) Cfr. *Arbre de Sciencia*, "Del arbre celestial", I, V y VII (t. II, págs. 107-108, 124-126 y 133). Compárese con Dante: *Il Convivio*, II, 3, 4 y 15; *Divina Commedia*, Purg., XV, 52, y Par., XXIII, 108 et passim.

(32) "Lo tronc del arbre celestial... es animat d'ánima motiva, com lo tronc del arbre elemental de elementativa, el vegetal de vegetativa, el sensual de sensitiva; e per açó la sua fi es movent, movable e mogut; per que lo seu moviment es raó a tots los corporals movements sajús" (*Arbre de sciencia*, "Del tronc del arbre celestial", t. II, pág. 110). La idea del alma motiva la toma Lull de la filosofía pagana, apartándose, en este punto, de S. Buenaventura, quien afirma que la virtud motriz del firmamento es su propia forma y no un alma: "Coelum non est animatum, sed vel movetur a propria forma" (*In II Sentent.*, dist. XIV, p. I, art. III, q. II, conclusio; t. II, págs. 834-839).

(33) Véase Lynn Thorndike: *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era* (New York, 1923), cap. LXIX, pág. 869, donde se hace un examen atento del aludido tratado con arreglo al texto manuscrito inédito de París.

especiales, que se traducen en otras tantas influencias sobre la tierra (34). Los movimientos celestes influyen también en el carácter y la conducta de los hombres (35).

Lull trata de la luz en un sentido más bien metafísico que físico, si bien este principio obtiene un desarrollo limitado y no muy preciso dentro de su concepción cosmológica. Dios—afirma—es luz y fuente de vida, que ilumina el cielo empíreo, sede de los bienaventurados; pero esa luz aparece también en las estrellas del firmamento y en los planetas. Luz significa sabiduría y gloria; tinieblas, por el contrario, es lo mismo que ignorancia y pena (36).

En el *Liber de lumine* (n.º 10), compuesto en 1303, el filósofo mallorquín insiste sobre el mismo asunto, haciendo una aplicación rigurosa de los principios y de las reglas del Arte general. Define la luz como un ser que ilumina las substancias, ahuyentando las tinieblas (37). Participa la luz de los dieciocho principios generales a todos los seres: es, por tanto, buena, grande, durable, potente, tiene instinto y apetito natural, etc. (38). La luz es el principio del color supremo; es el sujeto del espacio existente en medio del horizonte, en el cual el color del fuego y del aire se unen. La luz influye sobre el aire con su luminosidad; pero, a su vez, el aire refluye sobre la luz con su diafanidad, todo lo cual es posible gracias a la composición mixta del fuego y del aire que

---

(34) *Arbre de sciencia*, "De les branques del arbre celestial" (t. II, págs. 117 y 119). Véase, para esta materia, el resumen del árbol celestial, hecho en el cap. XII, § III, n.º 19, de la presente obra.

(35) "Aquell es heretge qui ha major paor d en Gemini en Cancer que de Deu. Lo poder, saviea e voluntat de Deu han major amistat que en Capricorn en Març en disabte" (*Arbre de sciencia*, "Dels proverbis de la flor celestial", t. II, págs. 428 y 429).

(36) "Sènyer Déus — dix lo pastor —, vós sots lum e font de vida, e per açò he oppinió que aquell loch hon vós vos representats als sants de la glòria, sia il·luminat de luts, la qual appar en les steles que són en lo fermament e en les planetes; e en aquella luts, Sènyer, seran corses glorifficats, qui seran il·luminats en aquella luts del cel imperi, e aquells corsos il·luminaran aquel! cel qui es lum.—Bell amich — dix Felix —, per lun es significada saviesa, e saviesa significa luts; e per luts es significada glòria, e per tenebres es significada pena e ignorància" (*Libre de meravelles*, lib. III, cap. XVII, 'Del cel emperi", vol. I, págs. 153 y 154).

(37) "Lumen est ens substantias illuminans, tenebras efugando" (*Liber de lumine*, incluído en el volumen intitulado "Opera medica", Mallorca, 1752, dist. I, pars I, pág. 5).

(38) Dist. II, pars I, "De definitionibus luminis cum principiis", págs. 13-20.

persiste formal y materialmente en todo el espacio y el horizonte (39). Como el color del fuego y del aire, también la potencia visiva descansa en la luz, puesto que sin luz no se puede ver (40). La luz radiante es la forma con la cual el fuego mueve a la materia, a fin de que ésta sea iluminable y lúcida cuando la forma y la materia reposan por la luz (41). La luz es un principio activo, puesto que ilumina y da color al aire, y además aparta las tinieblas; pero, por otro lado, es forma o potencia pasiva, ya que el cuerpo opaco impide que la luz se multiplique extensivamente y disipe las tinieblas (42). En fin, la luz es susceptible de aumento y disminución o, dicho en lenguaje luliano, de mayoridad y minoridad. Por razón de la mayoridad la luz es imagen de la inmensidad, de la grandeza y de los demás atributos divinos, tanto si se trata de la luz de la candela como de la luz de la memoria, del entendimiento y de la voluntad; por razón de su minoridad está cerca de la nada, tal sucede con la piedra, cuya potencia lumínica pasa al acto cuando el agente la percute con el hierro (43).

Es indudable el parentesco doctrinal del *Liber de lumine* con algunas tesis sobre la luz ampliamente desarrolladas por San Buenaventu-

---

(39) "Lumen est principium supremi coloris; et ratio huius est quia luminaria coeli et lumen ignis conveniunt genere... Lumen est subiectum spacii in medio horizontis existens, in quo color ignis et aëris se coniungunt... ipso lumine influente aëri suam lucem, et aër refluens ei suam diaphanitatem; hoc autem esse non posset, nisi ignis et aër essent mixti in compositione per totum spacium et horizontem formaliter et materialiter" (dist. II, pars I, n.os 13 y 24, págs. 16 y 18).

(40) "Lumen est finis in quo color ignis et aëris quiescunt, et etiam potentia visiva, eo quia sine lumine videre non potest" (Ibid., n.º 25, pág. 18).

(41) "Lumen est forma cum qua ignis movet materiam, ut sit lucificabilis et lucida tunc, quando forma et materia quiescunt per lucem" (Ibid., n.º 14, pág. 16). Notemos acerca de este texto: 1.º la distinción, no precisada, entre *lumen* y *lux;* 2.º la pluralidad de formas: *lumen* es una forma diferente de la *forma* que informa *inmediatamente* la materia.

(42) "Lumen est ens habens actionem cum sua luce illuminando aërem, eo quia ipsum colorat sive lucificat de sua luce: habet etiam actionem supra tenebras... Est etiam lumen forma sive potentia passiva, eo quia corpus opacum lumen impedit ad removendum tenebras, ut per quantitatem et motum non possit habere *multiplicationem* extensive" (Ibid., n.os 18 y 19, pág. 17).

(43) "Lumen est imago immensitatis, magnitudinis Dei, bonitatis, aeternitatis, potestatis, sapientiae, voluntatis, virtutis, veritatis et gloriae; quoniam, si lumen candelae haberet ligna infinita existens in loco disposito, ipsum lumen infinite *multiplicaret* suam lucem et suum lucificativum per illuminare... Adhuc est lumen in minoritate, et circa nihil, eo quia in lapide consistit in potentia, et sine agente peregrino, scilicet motu, et percusione ferri et lapidis, non potest haberi in actu" (Ibid., n.os 26 y 28, págs. 18 y 19).

ra (44). Pero no es menos cierto que Lull escribió dicho tratado como un ejercicio más para acreditar la eficacia de su Arte (45), sin aquel ímpetu inicial capaz de elevarle a una metafísica de la luz, primorosa y sutil como la del Doctor Seráfico, falto de preparación, por otro lado, para intentar una teoría física coherente de la luz y su irradiación, siguiendo las huellas de los perspectivistas de Oxford, los franciscanos Grosseteste y R. Bacon.

7. Coincidiendo con las doctrinas de Alejandro de Halès, San Buenaventura y otros franciscanos, profesa R. Lull la doctrina del hilemorfismo universal. Todos los seres creados, no sólo los corpóreos, sino también los espirituales, son compuestos de materia y forma. Al lado de la materia corporal, admite una materia espiritual, propia del ángel o del alma humana (46). La materia es el principio pasivo y potencial; la forma, el principio activo (47); y de la conexión de ambas resulta el

---

(44) Compárese, a este efecto, el aludido tratado luliano con toda la dist. XIII "De generali informatione materiae per formam communem lucis" (*In II Sent.*, vol. II, págs. 310-335), de la cual son las siguientes tesis: "Corpus luminosum, in quantum luminosum, per se activum est" (art. II, q. II, fund. 5.°, pág. 319). "Duplex est informatio materiae corporalis, quaedam generalis, quaedam specialis; generalis per formam communem omnibus corporalibus, et haec est forma lucis; specialis vero per alias formas, sive elementares sive mixtionis" (divisio textus, dist. XIII cit., pág. 310). "Lumen enim in medio dicit virtutem activam, egredientem e corpore luminoso, per quam corpus luminosum agit et imprimit in haec inferiora" (art. III, q. II, conclusio, pág. 328). "Lux non sentitur ratione suae essentiae, sed ratione fulgoris vel coloris eam inseparabiliter concomitantis" (art. II, q. II, conclusio, pág. 321). "Quanto lumen est maius, tanto magis se diffundit et multiplicat" (dist. II, pars II, art. I, q. II, fund. 4.°, página 73). Hallamos, además, en San Buenaventura la distinción entre *lux* (*lucidum*) y *lumen* (*luminosum*) hecha con toda precisión (dist. XIII, art. II, q. II, conclus., página 321) y el empleo insistente del término característico ***multiplicatio*** referido a la luz, que usarán también Grosseteste y R. Bacon. Sobre la metafísica de la luz de San Buenaventura, véase a E. Gilson: *La philosophie de Saint Bonaventure* cit., todo el bello capítulo IX, págs. 258-280.

(45) "Iste autem liber est sicut nodus factus in corrigia excitans memoriam ad recolendam... Erit autem ars intelligendi subalternata Arti generali, ex qua ortus est" (De prologo, pág. 1). Sin embargo, Lull se había ocupado mucho antes de la luz y el color en sus *Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles* (ed. de Maguncia, t. IV). Véanse las "Quaestiones vegetativae et elementativae", especialmente la 145: "Utrum quodlibet elementum habeat proprium colorem" (pág. 142), la 146: "Quomodo generentur tenebrae" (pág. 144) y la 158: "Quomodo hoc lumen candelae generet lumen alterius candelae" (pág. 155).

(46) Véanse el *Libre de angels* y el *Libre de anima racional*, ed. fragmentaria de Probst, en su obra cit., págs. 326-332.

(47) "Forma est illa essentia cum qua agens agit in materia naturaliter... Materia est essentia simplex passiva" (*Ars generalis ultima*, X pars princ., caps. 27 y 28, páginas 501 y 502).

concreto, esto es lo formado, aquello que es denominado por razón de la forma (48).

Lull ha intentado expresar en un lenguaje adecuado esta conexión necesaria de la materia y la forma. Así, en el *Liber Chaos* antes examinado, cada una de las cuatro esencias o elementos contiene en sí el principio activo y pasivo: la igneidad, lo ignificativo y lo ignificable; la aereidad, lo aerificativo y lo aerificable; la acueidad, lo acuificativo y lo acuificable; la terreidad, lo terrificativo y lo terrificable (49). En otras obras se aplica el propio lenguaje a las raíces o fundamentos primeros de las cosas creadas, los cuales, según vimos, son los mismos principios del Arte general: así, en la bondad está contenido lo bonificable y lo bonificativo; en la grandeza, lo grandificable y lo grandificativo; en la duración, lo durable y lo durificativo, etc. Estas partes del concreto son denominadas principios coesenciales o correlativos (50), para significar que en ningún caso puede existir la materia sin la forma y viceversa (51).

8. Lull admite la pluralidad y la gradación de formas. Afirma que, así como del mar proceden las aguas de los ríos que a la postre vuelven a aquél, también de la primera materia y de la forma universal derivan las materias y las formas particulares, las cuales revertirán a las susodichas primera materia y forma universal (52). La pluralidad de formas es consecuencia del principio de la contrariedad que rige en el mundo

---

(48) "Concretum vero suum sive esse est formatum, eo quod a forma denominatum est... Materia vero non habet concreta" (Obra y lùg. cits.).

(49) "*Ignificativum* est forma activa et suum proprium passivum, scilicet sua propria materia, est *ignificabile,* quod est de propria essentia ipsius ignificativi; *ignificare* autem est actus ipsius ignificativi in ipsum ignificabile, sed *ignificatum* est totum suppositum complexum in natura igneitatis; hoc idem similiter sequitur de aëreïtate et aqueïtate et terreïtate" (*Liber Chaos,* "De essentia chaos", n.º 3, pág. 1).

(50) Cfr. *Ars gen. ult.,* X pars princ., cap. XXVI, pág. 501.

(51) "Dixit forma: Ego tota sum in materia activando et materia tota in me passionando, et ideo connexa sum cum ipsa in substantia et nostra accidentia sunt connexa; aliter non essemus una substantia extensa et continua, quod est impossibile" (*Duodecim principia philosophiae,* cap. I, ed. de Estrasburgo, 1609, pág. 114).

(52) "Ait materia: Sum absoluta passio sub absoluta forma sub qua sum coniuncta; et sicut ex mari derivantur omnes aquae fluviales et ad istud revertuntur, sic a me derivantur omnes materiae particulares et ad me revertuntur, quia absoluta sum" (obra cit., pág. 118). "Ipsum quidem materiatum est fons a quo derivantur omnes materiae particulares, sicut formatum a quo descendunt omnes formae particulares reductae de potentia in actum" (*Ars gen. ult.,* X pars princ., cap. XXVIII, pág. 502).

sublunar o terrestre (53). El paso de una forma a otra se efectúa mediante la corrupción y la generación (54). En los seres vivientes hay que tener en cuenta, además de las razones seminales, el húmedo radical y el húmedo nutrimental (55). Lull mostró especial empeño en catalogar, de esa pluralidad de formas, las más características e instructivas. De ahí su doctrina de las *cien formas* inserta, con variantes, como vimos, en el *Arbre de sciencia*, en la *Logica nova* y en el *Ars generalis ultima;* algunas de esas cien formas, según advierte, son generalísimas, otras son subalternas (56).

Es sabido que la razón profunda de la doctrina cosmológica de la pluralidad de formas estriba en el propósito de limitar el poder de las causas segundas frente a los derechos de Dios creador. Este mismo afán explica, a nuestro juicio, que Lull hubiese rechazado insistentemente, por temeraria, la hipótesis de la transmutación de las especies, la cual implica una cierta creación a lo divino, y que hubiese negado a la alquimia todo carácter de ciencia (57), reservando para los pobres alquimistas sus más finas y crueles ironías (58).

9. Lull define el individuo diciendo que es la substancia en la cual el género y la especie obtienen reposo (59). El individuo es, pues, el término de un proceso natural. Por eso, en los árboles simbólicos del *Arbre de sciencia* el lugar y el momento propio de la individuación son los frutos, que son el coronamiento de todas las demás partes del árbol. "El fruto del árbol elemental—dice—es lo elementado, como la

---

(53) "E per açò la contrarietat general es sustentada en aquestes iiij. substancies del mon, qui son les branques del Arbre elemental, per rao de la qual los elements son contraris los uns als altres, per çó que sia generació e renovació de formes noves" (*Arbre de sciencia,* "De les rayls del arbre celestial", n.º 1, t. II, pág. 108).

(54) Véase: *Duodecim principia philosophiae,* cap. III "De generatione" y cap. IV "De corruptione", págs. 120-127.

(55) Cfr. *Liber Chaos,* "De appetitu et seminibus causalibus Chaos" y "De humido radicali", págs. 16 y 42-44; *Arbre de sciencia,* "De les rayls del arbre sensual", n.º 2, t. I, pág. 114; *Duodecim principia philosophiae,* cap. III, págs. 120-121. Compárese con San Buenaventura: *In II Sent.,* dist. XXX, a. III, q. I, conclus., t. II, págs. 730-731.

(56) *Ars gen. ult.,* X pars princ., cap. XV, pág. 496.

(57) Cfr. *Libre de meravelles,* l. VI, cap. XXXVI, vol. II, págs. 79-83; *Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles* (ed. de Maguncia, t. IV), quaest. 16: "Utrum Alchymia sit in re vel in ratione tantum", pág. 165; y *Arbre de sciencia,* "Del exempli del fruyt celestial", t. II, pág. 439, y otras.

(58) "Elementativa habet veras conditiones, ut una species non se transmutet in aliam speciem. Et in isto passu alchimistae dolent et habent ocasionem flendi" (*Ars generalis ultima,* IX pars princ., cap. LII, pág. 438).

(59) "Individuum est substantia in qua genus et species quietem habent" (*Logica nova,* dist. IV, cap. I, pág. 60).

piedra, el oro, la manzana, el pez, el pájaro, la bestia y el cuerpo del hombre. Todas estas cosas—continúa—son elementadas e individuadas, y llamámoslas fruto en razón a que la bondad, la grandeza, el poder y la virtud obtienen en ellas mayor reposo y fin que en el tronco y en las ramas y en los ramos y en las hojas y en las flores". Añade todavía que en el fruto se realizan las primeras intenciones de las causas primeras (la bondad, la grandeza, la duración, etc.), al paso que estas razones primeras permanecen en la segunda intención en las flores, hojas, ramas, ramos y raíces, y "por eso están los frutos en lo alto del árbol, y hay en ellos más sabor y utilidad que en las restantes partes del árbol" (60).

Con lo dicho, se comprende que Lull resuelva el problema de la individuación teniendo en cuenta muy diversos factores. En su Comentario dialogado al Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo, se pregunta si la causa de la individuación está en la materia o en alguna otra cosa, y contesta Ramón que hay muchas causas e instrumentos de individuación, tales como la materia, la forma eficiente, el fin, la diferencia, la concordancia, la cantidad, etc. (61).

Hay individuos *elementados*: los minerales. Hay individuos *vegetados*, debajo de los cuales está lo elementado; tales son las plantas. El individuo *sensado*, o sea el animal, contiene bajo sí lo elementado y lo vegetado. El individuo *hominificado*, es decir, el hombre, contiene a la vez lo elementado, lo vegetado, lo sensado, lo imaginado y lo racionado (62). La doctrina del *microcosmos* aparece vigorosamente estructurada en el "proceso" de los primeros árboles del *Arbre de sciencia*, como ya explicamos en otro lugar (63).

Pero en el fruto del árbol humanal, esto es, el individuo humano, está otro hombre en potencia con las condiciones de los otros frutos transmisibles por el padre al hijo que engendra, excepto el árbol racional que viene de creación divina (64). Y como quiera que en el ser angélico no se da corrupción ni generación, por eso cada ángel es su pro-

(60) *Arbre de sciencia*, "Del fruit del arbre elemental", n.os 1 y 2, vol. I, pág. 46.

(61) "Utrum causa individuation's sit materia vel aliquid aliud? Solutio: Dixit Raymundus, quod ad individuandum individuum habens numerum specificum requirantur plures causae et instrumenta, sicut materia, forma efficiens, finis, differentia, concordantia, quantitas, etc., cum sine istis non posse fieri individuatum" (*Disputatio eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum magistri Petri Lombardi*, ed. de Maguncia, t. IV, lib. II, q. LXIII, págs. 56 y 57).

(62) *Arbre de sciencia*, "Del fruit del arbre humanal", n.º 1, t. I, pág. 227.

(63) Véase el cap. XII, § III, n.os 10 y sgts.

(64) Obra y lug. cits.

pia especie. Todas las variedades específicas de los ángeles, afirma Lull, subsisten bajo una sola especie que llamamos angeidad, del mismo modo que los hombres subsistirían bajo una sola especie, la humanidad, si el uno no hubiese sido engendrado e individuado por otro o de algún otro (65).

(65) *Disputatio eremitae et Raymundi* etc. antes cit., quaest. LIX: "Utrum angelus et anima differant specie, et per quam differentiam", pág. 53, y quaest. LXII: "Utrum sint plures angeli eiusdem speciei", pág. 53, y también en el *Libre de angels* en el lug. antes cit.

II

CARACTERES DE LA TEOLOGÍA LULIANA

Teoría de las dignidades divinas.—Operaciones divinas *ad intra* y *ad extra*, y cuestiones derivadas.—Importancia capital de esta teoría, y estado actual de las discusiones acerca de su origen.—La Cristología y la Mariología lulianas.

10. La teología luliana se presenta con un carácter esencialmente polémico. Su aspiración central es la defensa de los dogmas diferenciales de la Trinidad y la Encarnación frente a la teología musulmana y judaica. Decidido Lull a prescindir de los argumentos de autoridad, organiza una dialéctica adecuada que le suministre "razones necesarias" para la demostración de aquellos dos dogmas y demás artículos de la fe católica (66). De ahí una primera fase de la doctrina de las relaciones entre la razón y la fe, de corte esencialmente agustiniano-anselmiano. Es indudable que Lull conoció el tratado *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor, pero no lo es menos que la impugnación de las doctrinas arábigas provoca la formación definitiva de la doctrina de las dignidades, que es el eje de toda la teodicea luliana. En su fase postrera, la doctrina de las relaciones entre la razón y la fe o, quizás mejor, entre la filosofía y la teología, tendrá por objeto preferente refutar la teoría de la doble verdad y otras tesis del averroísmo latino que encerraban la fórmula de la incredulidad filosófica de la época.

Lull expone las pruebas de la existencia de Dios en diversas obras (67). La argumentación luliana, en este punto, no difiere en cuanto al fondo de las doctrinas de los teólogos y filósofos de la época, consistiendo la novedad más bien en la aplicación que hace de los métodos del Arte general.

---

(66) Cfr. *Libre de demostracions*, "Del pròlec", pág. 5.

(67) Véanse principalmente: *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, dist. II, pars II, quaest. I, "De existentia Dei", pág. 18; *Libre de demostracions*, todo el libro II; *Libre del és de Dèu*, toda la I parte (ed. J. Rosselló, Mallorca, 1901, págs. 443-450); *Ars generalis ultima*, IX pars princ., cap. XXVI, págs. 394-396.

11. La parte más original y de mayor trascendencia de la teología luliana es la doctrina de las dignidades divinas. Denominamos dignidades de Dios—dice Lull—a su esencial *bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria,* a la *distinción* de personas, a la *concordancia* entre ellas, al *principio, medio, fin* e *igualdad* (68).

Las dignidades divinas son razones reales, puesto que cada una de ellas tiene su acto. Así, la bondad es la razón de lo bueno, bonificando; la grandeza, de lo grande, grandificando; la eternidad, de lo eterno, eternando; el poder, de lo poderoso, posificando; la sabiduría, de lo sabio, entendiendo; la voluntad, de lo voluntario, queriendo (*volent*); la virtud, de lo virtuoso, virtuificando; la verdad, de lo verdadero, verificando; la gloria, de lo glorioso, glorificando; la distinción, de lo distinguido, distinguiendo; la concordancia, de lo concorde, concordando; el principio, de lo principiativo (*començatiu*), principiando; el medio, de lo mediativo, mediando; el infinito, de lo infinitivo, infiniendo; la igualdad, de lo igualativo, igualando (69).

Las dignidades divinas tienen sus actos, porque de lo contrario permanecerían ociosas en la infinidad y en la eternidad y Dios no conocería sus dignidades ni se manifestaría (70). Los actos de las divinas dignidades son intrínsecos, coesenciales y reales o naturales; si en Dios pudiesen darse hábitos privativos, por ejemplo la ceguera, Dios no sería digno de ser Dios (71). Las dignidades o razones divinas y sus actos son infinitos (72). Aunque la substancia divina es el sujeto de las razones, aquélla y éstas son una misma esencia, naturaleza y deidad, es decir, un mismo Dios (73). Además, las divinas dignidades se identifican las unas con las otras, y así la bondad es una misma cosa con la grandeza, con la eternidad y con las restantes dignidades; si la distinción entre ellas fuese esencial en cuanto al número, seguiríase que en Dios hay accidentes (74).

La teoría de las dignidades es objeto de grandes e interesantes des-

---

(68) *Arbre de sciencia,* vol. II, "De les dignitats de Deu", n.º 1, pág. 276.
(69) Obra y lug. cits., pág. 270.
(70) *Ars gener. ult.,* IX pars princ., cap. III, pág. 377.
(71) Obra y lug. cits.
(72) Obra cit., IX pars princ., cap. IV, págs. 378-379.
(73) *Arbre de sciencia,* t. II, "De la substancia del arbre divinal", n.º 1, pág. 280.
(74) Obra cit., t. II, "De les dignitats de Deu", pág. 278.

arrollos; ella penetra todo el sistema filosófico luliano (75). Lull, haciendo un gran esfuerzo de sistematización, trata particularmente de cada una de las dignidades, consideradas ora en orden al ser y a la actividad intrínseca de Dios (*modus intrinsecus et quoad suam naturam*), ora en las relaciones de Dios con las criaturas (*modus extrinsecus et voluptuosus quoad se ipsum erga creaturas*) (76). Intentaremos un fiel resumen, respetando su peculiar lenguaje.

12. Dios es *bueno*, y El es su propia bondad; de donde se sigue que su bondad es para Él la razón por la cual produce lo bueno necesariamente. En tanto que Dios se conoce como bueno al producir lo bonificado, considera que es bueno también producir lo bueno creado, a fin de que sea entendida, amada, recordada y loada su propia bonificación intrínseca, y también a fin de que Dios bonifique las potencias (intelectiva, volitiva y memorativa) cuando con las mismas se manifiesta adecuadamente. Y por esta razón creó las susodichas potencias intelectiva, volitiva y memorativa en el ángel y en el alma racional con el objeto de que el uno y la otra, dotados de todas las condiciones pertinentes, puedan gozar plenamente de Dios después de haber conseguido el mejor mérito. Al entendimiento humano le es dable, pues, conocer la primera intención con que Dios creó las criaturas buenas (77).

Dios es *grande*, y Él es su grandeza infinita, por la cual tiene el grandificar infinito. Y puesto que la grandeza es aquello por razón de lo cual la bondad y la eternidad son grandes, de aquí que estas dignidades con sus actos concurran para producir lo grandificado infinito y a que éste sea bonificado, eternado, etc. Dios se conoce a sí mismo no sólo como grande, sino también como infinito, existiendo y obrando, y, por consiguiente, se conoce bien condicionado y dispuesto para producir lo creado grande (*creatum magnum*); y llegaría a tanto que produjese lo creado infinito, si lo creado fuese capaz de recibir la grandeza infinita, como, por ejemplo, el fuego, que si tuviese abundancia de leña, grandificaría y multiplicaría sus llamas hasta la esfera de la luna. Y de este modo Dios creó el gran ser creado (*magnum ens creatum*), como el cielo, el ángel y el alma humana, los cuales son más grandes que

(75) La teoría de las dignidades divinas es el producto de todo un proceso que se puede seguir a través del *opus* luliano, desde el *Libre de contemplació en Dèu* (véanse los libros I y II) hasta el *Ars generalis ultima* que tomamos como base principal de nuestra exposición.

(76) *Ars gen. ult.*, IX pars princ., caps. VI-XXIV, págs. 381-391 para la exposición que sigue.

(77) Obra y lug. cits., cap. VII, págs. 381-382.

las demás cosas creadas, aunque éstas, semejantemente, poseen también su grandeza (78).

Dios es *eterno,* y Él es su eternidad. Y así, Dios se necesita para producir lo eternado, sin lo cual la eternidad no sería infinita ni tendría acto infinito. Y a ese resultado concurren todas las dignidades con sus actos, a fin de que lo eternado sea infinitamente bonificado, grandificado, etc. Dios, en tanto que eternando y entendiendo, se considera dispuesto y ordenado para producir el mundo *ab aeterno* e *in aeterno,* respecto de sí mismo; pero no puede crear *ab aeterno,* a causa de la deficiencia del mundo *a parte ante.* Porque el mundo es finito, como lo es el cielo, que no existe *ab aeterno* ni es infinito o inmenso, o como los cuerpos que están afectados por la cantidad, la superficie, la figura y el movimiento. Sin embargo, el mundo puede existir *in aevo aeterno,* a fin de que el ángel y el hombre conozcan, amen, recuerden y alaben en sí mismos su origen divino (79).

13. Dios es *poderoso,* y Él es su propio poder. Dios está necesitado para producir lo infinito posificado, a fin de que su poder pueda ser infinito y tener acto infinito. Todas las demás dignidades con sus actos concurren infinitamente para producir lo posificado, a fin de que lo posificado sea bonificado, grandificado, etc. Dios, en tanto que se conoce como poderoso existiendo y obrando, se conoce dispuesto y ordenado para producir el poder creado no infinito ni eterno. Dios se conoce intrínsecamente con poder absoluto y ordenado, y extrínsecamente con poder ordenado tan solamente, puesto que Dios no produce las criaturas de su propia naturaleza, aunque las produce efectivamente, a la manera que el hombre veraz pinta en la pared un hombre que no es parte de su naturaleza. Y así lo posificado infinito e intrínseco es causa de todos los posificables finitos y extrínsecos (80). Notemos que en este último pasaje, al mismo tiempo que se rechaza todo origen emanatista del mundo, obtiene plena confirmación la metafísica del ejemplarismo.

Dios es *sapiente* o inteligente, y Él es la misma sapiencia. Y esta sapiencia es la razón por la cual Dios sapiente se entiende como necesitado para producir lo entendido en la infinidad de la misma sapiencia, con el infinito entender, por toda la esencia infinita de la propia inteligencia, parecidamente a como el fuego (*ignis*) que con su apetito

(78) Obra y lug. cits., cap. VIII, págs. 382-383.

(79) Obra y lug. cits., cap. IX, pág. 383.

(80) "... quia Deus non producit de sua natura creaturas, sed effective producit eas. Sicut homo verus depingit hominem in pariete, qui non est de sua natura" (Obra y lug. cits., cap. X, pág. 383.)

natural produce necesariamente lo encendido (*ignitum*) y el encender (*ignire*) por su esencia. Todas las demás dignidades concurren para producir lo entendido infinito. Dios conoce en sí mismo lo que es digno y justo y lo que sea el entendimiento creado, el cual conoce honoríficamente (*honorificé*) la suma inteligencia infinita; y, según esta manera, creó el entendimiento de los ángeles y de los hombres (81).

Dios es *queriente* (*volens*), y Él es su misma voluntad. Dios produce de conformidad con lo que entiende en sí mismo y quiere. Las demás dignidades con sus actos son amables por la voluntad; pero, por otro lado, las susodichas dignidades con sus actos concurren para producir lo querido infinito, puesto que cada dignidad puede tener el acto infinito en lo querido infinito, que es también bonificado, grandificado, etcétera. Dios, conociéndose y amándose, pasa a crear la voluntad a fin de que, mediante esta voluntad buenamente, grandemente, durablemente, etc., lo por Él querido sea entendido, amado, recordado y alabado sobre todas las cosas. Y por este camino el entendimiento humano conoce el origen de la justicia de Dios; porque, así como Dios se conoce como dispuesto y ordenado para crear, también se conoce como ordenado para juzgar, remunerar y perdonar (82).

14. Dios es *virtuoso*, y Él es su misma virtud. Y, así como Dios se ama necesariamente para producir lo amado infinito, del mismo modo se ama y se conoce necesariamente para producir lo virtuoso infinito; y para este resultado concurren las demás dignidades con sus actos, a fin de que por la virtud infinita sean ellas virtuosas e infinitas. Dios, conociéndose y amándose intrínsecamente, se ama y se conoce como dispuesto y ordenado a crear las virtudes naturales, las cuales son figuras y signos de la virtud infinita y eterna (*figurae et signa virtutis infinitae et aeternae*), y con estas virtudes creadas quiere que sea conocida, amada, recordada y alabada la virtud infinita y eterna. Del mismo modo quiere y se conoce Dios dispuesto a crear las virtudes morales, que son el camino del Paraíso, a fin de que con ellas pueda remunerar a los hombres haciéndoles partícipes de su gloria virtuosa. Y es sorprendente que, teniendo las virtudes morales su origen en la virtud suprema, no así los vicios, no sean los hombres más virtuosos que viciosos. La razón es que los hombres tienen libre arbitrio para hacer el bien o el mal. Pero es preciso añadir que el libre arbitrio consta de dos partes diversas, a saber: una parte buena y creada, con la cual

---

(81) Obra y lug. cits., cap. XI, pág. 384.
(82) Obra y lug. cits., cap. XII, pág. 384.

obra el bien, y una parte mala o increada, con la cual hace el mal o el pecado (que no es más que la nada) *per accidens*. El hombre, en cuanto ha sido sacado de la nada, tiene inclinación a la nada, porque está contra el ser. Por eso, el libre arbitrio conviene por igual en parte con el ser y en parte con el no ser, o sea, la nada. Dios dotó al hombre de libre arbitrio para que pudiese evitar el pecado. Si no hubiese creado al hombre, Dios habría ofendido su propia justicia, la cual carecería de sujeto en que ejercitarse (83).

Dios es *verdadero* y Él es su misma verdad. Dios se ama verdaderamente y se conoce como necesitado para producir lo verificado infinito por toda la esencia infinita; y Él produce de su propia esencia a fin de que su verificado infinito pueda tener infinita suficiencia *ab aeterno* e *in aeterno*, y de esta manera las demás dignidades puedan tener actos verdaderos infinitos por razón de lo verificado. Dios, al amarse y conocerse necesitado para producir lo verdadero infinito, ama y conoce también que es verdadero crear la verdad creada, así la natural como la moral, a fin de que por la una y la otra lo verificado infinito sea entendido, amado, recordado y alabado. La mentira proviene de la nada, de la cual el hombre ha sido creado, y se parece a la piedra que cae y que por su gravedad tiende hacia el centro que la atrae (84).

Dios es *glorioso*, y Él es su misma gloria. Dios se ama y se conoce para producir lo infinito glorificado, que es producto de la gloria infinita. Y a la producción de lo glorificado infinito concurren las demás dignidades con sus actos, a fin de que en lo mismo glorificado infinito puedan las susodichas dignidades tener actos gloriosos. Dios se ama y se conoce como necesitado para producir lo glorificado infinito e intrínseco; pero ama y conoce también que es glorioso crear lo glorificado fuera de sí en lo eviterno (*extra se in aevo aeterno*), por lo cual lo sumo glorificado e infinito sea entendido, amado, recordado y alabado (85).

15. En Dios hay *diferencia*, no la que se da entre lo sensual y lo sensual o entre lo sensual y lo intelectual, sino la existente entre lo intelectual y lo intelectual, según se explicó en las figuras primera y segunda del Arte general. Si no hubiese diferencia o distinción entre las dignidades o razones divinas, éstas no podrían tener actos infinitos. Tal ocurre con la bondad, puesto que sin la diferencia entre el bonifi-

---

(83) Obra y lug. cits., cap. XIII, pág. 386.
(84) Obra y lug. cits., cap. XIV, pág. 386.
(85) Obra y lug. cits., cap. XV, pág. 386.

cante y lo bonificado, no podría existir el bonificar. Pero esta diferencia no implica en Dios pluralidad de esencias. La razón de esto es que el bonificante, que es toda la misma bondad, produce de sí mismo todo lo bonificado, que es a la vez infinito y eterno; y producto de ambos, es decir, del bonificante y de lo bonificado, es bonificar, que es también eternar. Dios conoce en sí mismo la predicha diferencia, gracias a la cual sus razones son claras y pueden tener actos infinitos; pero conoce también que es bueno crear diferencias, por las cuales puedan existir muchas criaturas y por ellas ser entendido, amado, recordado y alabado. Y de este modo conoce el entendimiento cuál es la causa de la multitud de cosas diferentes por razón del género, de la especie y el número, y aprende también que la diferencia entre Dios y las criaturas es real, no puramente intencional o hecha por el alma (86).

Dios es *concordante,* y Él es su misma concordancia, en la cual sus dignidades concuerdan en lo uno y en lo múltiple; así, su bondad bonificando, su grandeza grandificando, su eternidad eternando, etc. Concuerdan las dignidades en la identidad de la esencia, que es una misma naturaleza y una misma Deidad, y concuerdan en la pluralidad, porque son distintas razones. Bonificativo, grandificativo, eternificativo, etc., son un número; bonificar, grandificar, eternificar, etc., son otro número; bonificado, grandificado, eternificado, etc., son otro número; y estos tres números son relativos o referentes a un mismo ser absoluto, esto es, Dios. Y en tanto Dios se considera a sí mismo por razón de la definición de la concordancia, crea un mundo por razón de su unidad, y crea muchas cosas diversas por razón de su pluralidad, según se explicó oportunamente en la escala de la concordancia. Y así ha creado una substancia constituída por la materia y la forma, y un hombre constituído por el alma y el cuerpo y la unión de ambos, y un entendimiento constituído por sus correlativos, y un silogismo compuesto de dos proposiciones y una conclusión, y lo propio podría decirse de las demás cosas. Y todo eso, para que se manifieste y resplandezca la concordancia de Dios y sea, de este modo, loado y servido (87).

En Dios no hay contrariedad, porque es la infinita concordancia; pero es contrariante (*contrarians*). Dios causa efectivamente las contrariedades en el mundo, según puede verse en la escala de la contrariedad (88). Si Dios no hubiese creado las contrariedades naturales, el

---

(86) Obra y lug. cits., cap. XVI, pág. 388.
(87) Obra y lug. cits., cap. XVII, pág. 388.
(88) Véase la segunda figura y su descripción en el cap. XIII, § II, núm. 7.

mundo no sería tal cual es. Existe contrariedad entre Dios y el hombre pecador, a fin de que la justicia divina pueda ejercitar su acto en el pecador. Así como el espejo está dispuesto para recibir todas las figuras en él impresas, también Dios está dispuesto para castigar a los pecadores. Entonces, ¿cómo se explica que, produciendo la voluntad divina el querer infinito, en Dios haya no querer? Siguiendo el símil anterior, así como el espejo recibe las semejanzas de la blancura y de la negrura, así Dios ama a los hombres virtuosos queriendo y odia a los pecadores no queriendo (89).

16. Dios es *principiante,* y Él es también su propio principio; así, en su bondad, Dios es principiante principiado, esto es, bonificado. Y es principiante no teniendo algo anterior a sí mismo; así, bonificar es un principiado tanto por razón del principiante como del principiado, como amar es un principiado del amante y del amado. Dios, que sabe que Él es tal principio perfecto, pasa a crear el mundo de la nada, de manera que un individuo genere otro individuo, como un hombre otro hombre y una planta otra planta. Y esto es un principiar súbstancial y natural. Pero crea además otro principio, como el ser inteligente que causa lo entendido objetivamente; y el ser inteligente y el entendimiento causan el entender accidentalmente, a fin de que el entendimiento pueda adquirir la ciencia. Y lo propio puede decirse respecto de la voluntad, a fin de que ésta adquiera el hábito del amor (90).

En Dios hay *medio*: así, en cuanto a su bondad lo es el bonificar, y en cuanto a su grandeza el grandificar, etc. Y Él mismo es su medio, por la razón de que es infinito, con el cual (medio) Dios se mide en tanto que es infinito, así por su intrínseco obrar como por su existir. Y en este mediar (*mediare*) se unen el mediante (*medians*) y lo mediado (*mediatus*), para constituir medio continuo y absoluto. Primeramente, Dios se conoce como medio de sí mismo, pero además pasa a las causas por Él creadas, conforme se ha mostrado en la definición de medio y en la escala del medio comprendida en la segunda figura del Arte general (91). Así tenemos el obrar (*agere*), que es el medio existente entre el agente y lo agible; y también amar (*amare*), que lo es entre el amante y lo amable o lo amado (92).

Dios es su *fin*, aunque no es fin privativo, puesto que en su mismo

---

(89) Obra y lug. cits., cap. XVIII, pág. 388.
(90) Obra y lug. cits., cap. XIX, pág. 389.
(91) Véase su descripción en la misma *Ars gen. ult.*, II pars princ., cap. II, pág. 222.
(92) Obra y lug. cits., cap. XX, pág. 389.

fin hay muchos términos. Así, respecto de su bondad, lo bonificativo es un término, lo bonificado otro término y bonificar otro término, y todos estos tres términos reposan en una misma bondad. Dios se conoce de este modo, pero por razón del fin pasa a crear muchos fines en el mundo, como el hábito de la bondad, que moralmente es un fin por virtud del cual el bonificante se habitúa a producir lo bonificado, que es otro fin. Y también lo es el bonificar a su manera. Y estos tres términos reposan en una misma bondad, que es la misma para dichos fines. Pero, cuando el hombre es privado (de la bondad), el hábito de la bondad, y también sus términos, se transforma en el pecado y, consiguientemente, se desvía de su propio fin por razón del cual tiende a trabajar por la eviternidad (93).

17. Dios es mayor que el mundo (94), porque sus razones (o dignidades) son infinitas y tienen actos infinitos; porque Él es eterno, mientras que el mundo es nuevo; porque la substancia divina es mayor y antes que el mundo y sus accidentes. Se comprende, pues, la imposibilidad de que el mundo exista *ab aeterno*. Dios, al conocer de este modo su mayoridad, pasa a crear las mayoridades; y todo eso es significado en la escala correspondiente de la segunda figura (95).

En Dios no hay minoridad, porque Él es la mayoridad infinita y eterna. Compete a Dios mayorificar, nunca minorificar. Pero puesto que el mundo sin las minoridades no podría existir, por eso Dios dispúsose a crear la minoridad en el mundo, a fin de que por las minoridades finitas sea conocida su mayoridad infinita, puesto que un opuesto (*unum oppositum*) se conoce mejor por aquello que queda fuera de él. El entendimiento conoce, pues, que Dios es mayor absolutamente por razón de su eternidad, y que el mundo es menor por razón de su novedad. Dios se conoce dispuesto a crear la mayoridad mejor que la minoridad. Por eso, crea las minoridades por razón de las mayoridades, como el cuerpo del hombre por razón del alma racional, y todas las cosas corporales por razón del cuerpo del hombre, y las hojas y

---

(93) Obra y lug. cits., cap. XXI, pág. 390.

(94) En Dios, intrínsecamente considerado, no hay mayoridad ni minoridad. Solamente de una manera extrínseca cabe afirmar que Dios es mayor que el mundo. En el *Libre de demostracions* (ed. de Mallorca, 1930), prólogo, pág. 4, se lee: "la tersa condició es que hom atreboesca a Déu la *major* nobilitat qui pusca caber en l'enteniment, entenent, empero, que en Déu no ha major ni menor".

(95) Obra y lug. cits., cap. XXII, pág. 390.

las flores por razón del fruto, y las segundas intenciones por razón de las primeras intenciones (96).

En Dios hay *igualdad,* como es patente en su coesencial bondad, la cual comprende el bonificante, lo bonificado y bonificar. Y lo mismo podría decirse de las otras dignidades. Y como quiera que la divina bondad es infinita y tiene acto infinito, según antes se ha probado, por eso la divina igualdad es también infinita y exenta de todo accidente, porque en el sujeto infinito no puede existir ningún accidente. Dios, considerando de este modo su igualdad infinita, pasa a crear la igualdad finita ora substancial ora accidental. Crea la igualdad substancial a fin de que por la semejanza sea conocida su infinita igualdad; pero además crea la igualdad accidental a fin de que por la desemejanza sea conocida también la infinita igualdad, porque un opuesto es conocido por aquello que queda fuera de él (97).

Esta igualdad divina inspira a R. Lull aquella definición que da de Dios: el ser en el cual sus razones se convierten (98), y no otra es la significación asignada a la primera figura del Arte general. También se basa en la igualdad de las dignidades divinas la demostración *per aequiparantiam,* en la cual, según vimos, el filósofo mallorquín canaliza dialécticamente su doctrina trinitaria (99).

18. En fin, la teoría de las dignidades divinas sitúa a Lull ante dos importantes cuestiones filosófico-teológicas. Nos referimos al llamado *optimismo* luliano y sus pretendidas afinidades con la doctrina de Leibniz, y a la justificación de la Encarnación (100).

Respecto al primer punto, se pregunta el Doctor Iluminado: *¿por qué Dios no ha creado todo lo bueno que puede crear?* (101). Y contesta: Dios puede crear cosas mejores, tanto por lo que respecta a las mismas cosas que creó, como por lo que toca a sí mismo (*Deus autem potest plus creare quam creavit, respectu huius quod creavit et respec-*

(96) Obra y lug. cits., cap. XXIV, pág. 391.

(97) Obra y lug. cits., cap. XXIII, pág. 390.

(98) "Deus est ens in quo suae rationes convertuntur" (*Ars gen. ult.,* lug. cit., cap. XXVI, pág. 304). La misma definición se da, en parecidos términos, en el *Ars magna* primitiva (véase la nota 106 del cap. XI, § III, n.° 16, de la presente obra).

(99) Véase el cap. XIV, § I, núms. 4-6, de la presente obra.

(100) Véase, para esta doble cuestión, el luminoso estudio de D. Juan Maura y Gelabert: *El optimismo del Beato Raymundo Lulio* (Barcelona, 1904), que utilizamos ahora.

(101) *Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles,* quaest. XXI: "Quare Deus non creavit tantum bonum quantum potest creare?" (ed. de Maguncia, t. IV, pág. 53).

tu sui); y si no las creó, añade, es porque no le plugo hacerlo (*sed hoc noluit*). A continuación, propone la siguiente dificultad a la solución dada: si el poder divino no produjo un bien mayor que el que ha producido, parece que está en contradicción y pugna con la grandeza de su bondad que exige este bien mayor. Y contesta que la contradicción no existe, porque el poder divino está en armonía con la grandeza de la voluntad, la cual no quiso crear mayor bien que el creado; y la voluntad en Dios es una misma cosa, es idéntica con la bondad. Luego, existe perfecta concordancia entre estos atributos divinos, por más que la voluntad no haya querido producir mayores bienes (102).

Respecto a la segunda cuestión, se pregunta Lull qué fué lo principal en la Encarnación, si la manifestación y el amor de Dios o la redención del hombre (103). Y contesta que el fin principal de la Encarnación fué el amor de Dios y la manifestación de sus atributos; lo cual prueba con varias razones. Expondremos tan sólo las principales:

1.ª Si entre los diversos fines de la Encarnación del Verbo, el de la redención humana hubiese sido más importante y principal que el de la manifestación del amor de Dios y de sus atributos, seguiríase que, no existiendo el pecado original, Dios se habría encarnado, y que, supuesto el pecado original, ha sido necesario o conveniente que Dios se encarnase para redimir al hombre. De donde se infiere que en la *contrariedad* u oposición entre Dios y el hombre caído estriba toda la necesidad o conveniencia de la Encarnación de Dios; de suerte que el fin principal de ésta hubiese sido, no la revelación del amor, la bondad, la sabiduría, el poder, etc., de Dios, sino el borrar la *contrariedad* y oposición que existe entre Dios y el hombre prevaricador; lo cual es im-

---

(102) "Si divina potestas contradixit magnitudini bonitatis, quia non creavit maius bonum quam creavit, non contradixit magnitudini voluntatis quae noluit creare maius, quae est idem cum bonitate, etc.; vel, si potestas ratione magnitudinis bonitatis potest creare maius bonum quam ipsa voluntas velit, potest contra voluntatem; vel, si potestas non potest creare ultra quam voluntas velit, voluntas contradicit magnitudini libertatis potestatis; sed, quia omnes divinae dignitates sunt unum idem numero et quaelibet earum est idem quod quaelibet ipsarum, est impossibile quod aliqua ipsarum contradicat alicui ipsarum. Quare necessario concludendum est quod divina potestas potuerit et non potuerit creare maius bonum quam creavit, et inde sequitur nulla realis *contradictio*."

(103) Obra cit., quaest. XXIX: "Utrum in Incarnatione Dei fuerit principalis divina ostensio et dilectio, vel nostra redemptio?", pág. 50.

posible por estar en pugna con el mayor fin de bondad, de sabiduría, etcétera, de Dios (104).

2.ª Dios, a causa de la grandeza, la bondad, etc., de la creación, nos creó principalmente para Sí mismo, y no para nosotros mismos, para que nuestra creación tuviese mayor bondad, etc.; pues de igual modo, Dios, al asumir la carne, creó principalmente para Sí mismo, *aquel Hombre que asumió*; luego es manifiesto que Dios se encarnó principalmente para Sí mismo, o sea para su gloria extrínseca. De donde se sigue con toda claridad que, si se hubiese encarnado principalmente para nosotros, también nos hubiera creado principalmente para nosotros mismos, y que nosotros hubiéramos sido entonces el *mayor* y *principal* fin de la creación y la Encarnación (105).

3.ª El poder divino está en mayor armonía con los demás atributos por el acto de asumir la carne, que por el acto de regenerar el linaje humano, pues es mayor operación que el Hombre sea hecho Dios y Dios sea hecho Hombre, que Él redimirnos; y así, por motivo de la mayor armonía de los atributos divinos, el fin de la Encarnación fué mayor que el de la redención. De donde se sigue que, a causa del mayor fin, Dios se encarnó principalmente por el amor y la manifestación de sus atributos.

4.ª Si Dios es Hombre principalmente para nuestra redención, y no para Sí mismo, aquel Hombre unido con Dios y que es Dios, tiene mayor gloria por la redención que por la Encarnación en cuya virtud es Dios; y así le resulta mayor gloria de ser nuestro Redentor, que de

---

(104) "Si redemptio humani generis fuisset principalior finis quam divina ostensio et dilectio, sequeretur quod, si originale peccatum non fuisset, Deus non esset incarnatus; sed, quia originale peccatum fuit, oportuerit quod ipse incarnaretur ad redimendum humanum genus; unde sequitur quod *contrarietas* quae est inter Deum et lapsum hominem, fuerit necessitas Incarnationis Dei; et sic finis Incarnationis est constitutus de contrario principio, quod est impossibile et contra maioritatem finis bonitatis, etc., Incarnationis Dei; igitur nostra redemptio non fuit principalior finis Incarnationis, sed ostensio et dilectio Dei" (*loc. cit.*).

(105) "Deus propter magnitudinem et bonitatem, etc., creationis, creavit nos ad seipsum principaliter, non autem principaliter ad nosmetipsos, ut nostra creatio esset in maioritate bonitatis, etc.; eodem modo Deus assumendo carnem principaliter creavit ad seipsum illum Hominem quem assumpsit, et hoc in tantum principaliter quod ratione principalitatis finis uniens eum in seipso univit eum ad seipsum; quare manifeste sequitur quod Deus propter se principaliter sit incarnatus. Unde manifeste sequitur, si ipse esset incarnatus principaliter propter nos, quod ratione maioris et principalioris finis creaverit nos ad nosmetipsos; et sic ipsa coniunctio sive unio Deitatis et Humanitatis esset in maioritate et minoritate, in minoritate et maioritate, quod est impossibile" (*loc. cit.*).

ser Dios; y así el fin de la Encarnación es mayor por la *gloria menor,* y menor por la *mayor gloria* (106).

Notemos que el vigor y la originalidad de estos argumentos proviene en buena parte de que son una aplicación de la doctrina de las dignidades divinas.

No sólo la Cristología, sino también la Mariología luliana muestra la huella de la teoría de las dignidades, punto éste en el que apenas podemos detenernos (107). "Madre e hijo—se lee en el *Arbre de sciencia* (108)—están en relación en las criaturas, porque donde hay madre ha de haber hijo, y donde hay hijo creado es preciso que haya madre; pero fuera del orden de las criaturas puede haber hijo sin que haya madre, tal sucede con el Hijo de Dios que no tiene madre en cuanto es Dios y se pone en relación con la madre en cuanto es hijo-hombre; y esta filiación y maternidad se corresponden *buenamente, grandemente, virtuosamente,* como se corresponden relativamente. Es, pues, la correspondencia de la relación (entre el Hijo de Dios y su Madre) en tan alto grado que no puede darse ningún otro grado de relación tan grande en *bondad, poder, gloria, virtud, amor* y *verdad,* tratándose del grado de relación creada e increada". La Virgen María es, en efecto, la

---

(106) "Divina potestas potuit plus coaequare actus dignitatum assumendo carnem, quam recreando humanum genus, cum sit maior operatio quod ex homine fiat Deus, et e converso, quam nos recreare; et sic ratione maioritatis *aequalitatis* ipsorum bonificare, magnificare, etc., finis fuit maior in incarnando, quam recreando. Unde sequitur, ratione maioritatis finis, quod Deus principaliter fuerit incarnatus propter divinam ostensionem et dilectionem, non autem principaliter propter nostram recreationem" (*Ibid.*).

"Si Deus est homo principaliter propter nostram recreationem, et non propter seipsum, ille homo unitus Deo, cum sit Deus, habet maiorem gloriam in recreatione, quam in ipsa Incarnatione ratione cuius est Deus, et sic habet maiorem gloriam propter nos, quam propter se esse Deum; et ita finis est minor ratione maioritatis gloriae, et maior ratione *minoritatis* gloriae, quod est impossibile" (Obra y lug. cits.).

(107) Sobre Cristología y Mariología lulianas, además del estudio citado de Maura y Gelabert, véase P. Simón de Algaida, O. M. Cap.: *Christologia lulliana seu de motivo Incarnationis doctrina B. Raymundi Lull,* en "Collectanea Franciscana", Perugia, abril de 1931; y cabe mencionar también, a pesar de tratarse de escritos inéditos: una tesis para el doctorado en la Universidad Gregoriana de Roma, del P. Bartolomé Nicolau, T. O. R., sobre *Cristología luliana*; otra tesis doctoral en la misma Universidad de D. José Vidal Vendrell sobre *Mariología luliana,* y otra tesis doctoral de D. Sebastián Garcías Palou sobre *El Beato Ramón Lull y las controversias teológicas del Oriente cristiano,* de la cual el autor anticipó un extracto en tres conferencias dadas en la "Biblioteca Balmes" de Barcelona los días 5, 8 y 10 de febrero de 1936. El Sr. Garcías Palou trató detenidamente de la polémica luliana frente a la teología de la Iglesia griega y de las disidencias cristianas y sentó la conclusión de que la argumentación luliana, documentada de primera mano, es la teología católica, impregnada del optimismo teológico del *Ars magna.*

(108) Véase "Del arbre maternal", vol. II, y muy especialmente las págs. 196 y 198.

criatura que tiene mayor semejanza con las dignidades divinas. Por eso, "su lugar en el Cielo imperial es estar ante su Hijo Jesucristo, y más cerca de él que ninguna otra criatura".

19. Adrede, hemos dado a la exposición de la teoría luliana de las dignidades divinas una amplitud desusada, siguiéndola hasta sus últimas derivaciones, porque ello constituye por sí solo una primera contribución al estudio del problema arduo y apasionante del origen de la susodicha teoría. Y así como antes hemos debatido acerca de los orígenes del Arte luliana (109), nos ceñiremos ahora al punto concreto del origen de la doctrina de las dignidades, dejando para más adelante otros aspectos de la filosofía luliana, convencidos de que la división de las materias, no siempre doctrinalmente homogéneas, es, en nuestro caso, una precaución de elemental prudencia. El conjunto de todas esas indagaciones parciales nos permitirá, al término de la jornada, apreciar la solución global al problema de las influencias o sea de los orígenes, muy diversos, del pensamiento filosófico luliano.

Desde que D. Julián Ribera y D. Miguel Asín Palacios sostuvieron, en 1899, los orígenes arábigos de la filosofía de R. Lull, se han formado dos bandos, al parecer irreductibles, en el enjuiciamiento de este pleito. Contra la tesis de aquellos dos eminentes arabistas, que ha tenido la virtud de abrir nuevos e insospechados horizontes a la investigación, hay quienes opinan todavía que el caso del Doctor Iluminado, y más concretamente su teoría de las dignidades divinas, se puede explicar satisfactoriamente sin salirse de las corrientes de la filosofía cristiana medieval (110).

Resumiremos nuestro particular punto de vista, en este asunto, poniendo a contribución textos ya alegados, y dando a conocer otros no utilizados, que aportan nueva luz en tan interesante controversia.

---

(109) Véase el cap. XI, todo el § II, de la presente obra.

(110) Véanse, para conocer los términos de esta polémica, Julián Ribera: *Orígenes de la filosofía de R. Lulio*, y Miguel Asín Palacios: *Mohidín* (en *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, vol. II, págs. 191-216 y 217-256 respectivamente); M. Asín Palacios: *La Psicología según Mohidín Abenarabi* (publicado en las "Actes du XVe Congrès int. des Orient."); *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1914; *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, págs. 116 y 219. Se ha adherido a la tesis arabista D. Juan Tusquets: *Posició de Ramon Lull en el problema de l'eternitat del mon* (en la revista *Criterion*, n.º 1, enero-junio 1925). Han impugnado esta tesis J. H. Probst: *Caractère et origine des idees du Bienheureux Raymond Lulle* antes citada, II parte, cap. III, págs. 240-257, y *La Mystique de Ramon Lull et l'Art de Contemplació*, parte I, § g, págs. 22-30 (en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band XIII, Heft 2-3, Münster, 1914); Salvador Bové: *Ramon Llull y la llengua llatina* (en "Boletín de la Real Academia de Buenas Letras", de Barcelona, abril-

Hemos de insistir en que R. Lull utilizó el *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor, y probablemente algún tratado de San Anselmo, para la composición de su *Libre de demostracions* (111). A mayor abundamiento, en el *Libre del és de Dèu* escrito en 1300, hallamos el siguiente pasaje, el cual, tanto por su fondo como por su terminología, revela la inspiración del mencionado tratado victorino: "E fem aquest libre per ço que hom pusca haver conexença de la sancta divina trinitat e unitat; e no volem parlar emplicadament de les *divines proprietats* personals, ço es a saber, de paternitat, filiació e spiració, por ço cor aquest libre proposam metre en arabich, e los sarrahins esquiven parlar que en Deu sia paternitat, filiacio e spiració" (112).

Con todo, una diferencia importante de *actitud* entre Ricardo de S. Víctor y R. Lull matiza inconfundiblemente sus respectivas doctrinas, aun siendo idéntico el objeto que uno y otro persiguen: el victorino escribe reposadamente y para gentes cristianas; el apóstol mallorquín, poseído por un ansia febril de conversión, se dirige a las huestes sarracenas, judías y paganas. De ahí que le preocupe principalmente la táctica a seguir (113). Lo dice terminantemente en los pasajes que siguen: "Mas, per ço que direm del *es* de Deu, les *divines proprietats* personals hi seran emplicades e significades e en axí declarades *que ls sarrahins no les poran negar,* con hajen a consentir que l *es* de Deu sia complit

---

junio de 1915, págs. 65-88), y E. Longpré: *Raymond Lulle* (en "Dictionnaire de Théologie catholique" de Vacant-Mangenot, t. IX, cols. 1113 y 1114, 1132 y 1133); y últimamente el Dr. Eijo Garay en el Prólogo al libro de F. Sureda Blanes: *El Beato Ramón Lull* (Madrid, 1934), págs. XI-XLVI. Otto Keicher en su estudio *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie* (en *Beiträge* etc. antes citados, Band VII, Heft 4-5, Münster, 1909), tratando el asunto imparcialmente y con gran objetividad, reconoce una influencia arábiga positiva en la actitud filosófica de Lull y aduce algunos textos importantes.

(111) Cfr. I parte, cap. XIV, pág. 18 (ed. de Mallorca, 1930). Véase el cotejo doctrinal entre el *Libre de demostracions* y el *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor hecho, a propósito de la demostración *per aequiparantiam,* en el cap. XIV, § I, n.° 6 (y especialmente las notas 17, 18 y 19), de la presente obra.

(112) En el prólogo, ed. Rosselló (Mallorca, 1901), pág. 440. Compárese el texto arriba transcrito con el cap. I, libro II: "Quod in hoc libro agitur de divinis proprietatibus, et primo quod Deus sit increatus"—del *De Trinitate* de Ricardo de S. Víctor (Col. Migne, S. L., t. 196, col. 901).

(113) Esa preocupación de una táctica dialéctica para la mejor conversión de los infieles llega en Lull hasta la obsesión. Así, en el prólogo de su *Art amativa,* del que nos ocuparemos en seguida, se lee: "nos, emperó, per tal que ells (los sarracenos) no la menypresen (se refiere a la *Art amativa*), explicite de Trinitat ni de Incarnació en aquesta art no parlam, per tal que ells no la lexen d apendre, ni aquest paragrafi, en la translacio que d'ella farem en arabich, no preposam metre" (n.° 6, pág. 8).

e sens tot deffayliment...". Y añade: "Es encara aquest libre util *a disputar ab los sarrahins,* juheus e pagans donant rahons veres, forts, e que lur contrari es impossibol del es de Deu, segons les VIII maneres damunt dites". Una dificultad, la falta de vocablos adecuados en el lenguaje romanceado, tendrá que vencer la nueva dialéctica: "E car nos poriem be declarar, ni alt enteniment haver, sens alguns vocables noveyls que direm, coven a usar d'aquells, e encara d'alguns vocables *los quals hom no usa en romans*" (114).

¿Dónde ha ido el filósofo mallorquín a buscar esos *vocables noveyls,* algunos de los cuales declara usar ahora en el *Libre del és de Dèu?* En el *Ars amativa,* escrita en 1290, esto es, diez años antes, figura como apéndice una "Taula de explanament de vocables", especie de glosario de "les paraules que son en lati en esta Art". Entre los vocablos glosados hay el siguiente: "*Bonificatiu* es bo qui fa be sots raó de bonea, e *bonificable* es ço que es apparelat a esser bo, e *bonificar* es lo acte de bondat, e *bonificat* es ço qui es feyt bo; e aço mateix s'enten de *intellectiu, entenent, intelligible, entendre, entengut,* e axi de les altres coses semblants a aquestes" (115).

Estos vocablos: *bonificativo, bonificable* y *bonificar,* que, como hemos visto, desempeñan una función importante en la teoría de las dignidades, ¿son un préstamo directo del latín, o son palabras latinizadas? El mismo Lull se encarga de declararlo en un interesantísimo pasaje de una obra anterior, el *Compendium artis demonstrativae,* escrita, al parecer, hacia 1277. En esta obra se justifica Lull ante el lector estudioso de haber introducido un modo de hablar propio de los árabes, tal como los términos *bonificativo, bonificable, bonificar* y *bonificado* correlativos de la bondad, y otras formas parecidas correlativas de la grandeza, etc., y alega dos razones: una es la carencia de términos adecuados en el lenguaje usual; y la otra es la conveniencia de familiarizarnos con este modo arábigo de hablar, aunque disuene de nuestras maneras usuales latinas, *con el objeto de que aprendamos a replicar a las objeciones de los infieles* (116). Es decir, que Lull preconiza como

---

(114) *Libre del és de Dèu* cit., pág. 441.

(115) *Art amativa* (ed. de Mallorca, 1933, págs. 389 y 391).

(116) "Venimus ad peroptatum finem, supplicantes puro corde studentibus in hoc opere, ut si forte eis minus bene dicere videamur, non attendant circa ineptitudinem verborum non potentium fortassis ad plenum ipsa, quae intendimus denotare; nec eis displiceat varietas loquendi, *sed addiscant hunc ipsum modum loquendi arabicum,* ut infidelium oppositionibus obsistere noscant; declinare namque terminos figurarum, dicendo sub conditionibus bonitatis bonificativum, bonificabile, bonificare, bonificatum, et sic de magnitudine, etc., et sub conditionibus ignis, ignitivum, ignibile, etc., et sic de qui-

recurso táctico-dialéctico el valerse de la misma terminología del adversario.

20. ¿Se trata acaso de una pura imitación de forma, fruto del comercio con la literatura arábiga, sin trascendencia efectiva en el pensamiento filosófico de Lull, como da a entender E. Longpré, siguiendo a Probst? Notemos que aquella terminología encubre una singular manera de discurrir y es, además, uno de los soportes de la teoría de las dignidades, es decir, que constituye una pieza de un sistema filosófico-teológico. Pero hay más: la influencia arábiga afecta al fondo mismo de la doctrina de las dignidades, como vamos a ver.

En la obra dialogada *Disputatio Raymundi et Hamar Sarraceni* (1308), replica a Lull el filósofo sarraceno: "—*Nos attribuimus Deo undecim qualitates quae sunt haec, videlicet*: *bonitas, magnitudo, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria, perfectio, iustitia, misericordia*" (117). Es decir, que hay discrepancia entre los dialogantes en cuanto al número de las dignidades o cualidades divinas, y también en cuanto al nombre de algunas de ellas; pero esta discrepancia supone una coincidencia y una base doctrinal común.

Longpré, alegando un texto desconocido del *Liber de acquisitione Terrae sanctae* (1309), niega importancia al alegato del filósofo sarraceno de la *Disputatio* y da la interpretación de que la filosofía arábiga era tan rudimentaria en punto a la existencia de las dignidades divinas, que el apologista católico se hallaba en el caso de haber de instruir a los árabes en esta materia (118). Pero semejante interpretación no puede prevalecer ante otro texto, mucho más explícito, que hemos hallado en el *Ars generalis ultima*. En este texto Lull sale al paso de ciertos sarracenos que, creyendo tener un alto y sutil conocimiento del Ser divino, dicen que Dios es uno y que no posee las dignidades *quoad se*, sino a fin de que mediante ellas obre en las criaturas; y así, es bueno

---

buscumque aliis propriis terminis huius Artis, non est multum apud latinos sermo consuetus... Sed attendant diligenter... ad quem finem tendat. Nunquid ad cognitionem et dilectionem illius summi entis et, via rationis, ad ipsam propagationem fidei catholicae?, etc." (Texto citado por O. Keicher y E. Longpré, del *Compendium artis demonstrativae*, dist. III, "De fine huius libri", ed. de Maguncia, vol. III, pág. 160.)

(117) Texto citado por Keicher, obra antes cit., pág. 76.

(118) "Sarraceni sunt aliqui in philosophia bene litterati et sunt homines bene rationabiles, sed de essentia Dei et dignitatibus suis parum sciunt, idcirco catholicus in disputatione disponet ipsos ad intelligendum Deum et actus suarum dignitatum intrinsecos... Et istum modum disputationis tenebam ego cum ipsis dum eram in carcere Bugiae". (Del ms. lat. 15450 de la Bib. Nat. de París, fol. 546v; véase E. Longpré, obra citada, col. 1113.)

para que produzca la criatura buena, y es grande a fin de que cree la criatura grande, y es eterno a fin de que la criatura sea durable, etc. Advierte el Doctor Iluminado la contradicción en que incurren esos hombres que, no obstante convenir en que el mundo es nuevo, cuanto y limitado, profesan aquella doctrina, puesto que, siendo Dios infinito por causa de sus razones, crearía también criaturas infinitas y eternas. En la misma contradicción—añade—incurren al proclamar a Dios como la causa primera, porque no puede haber causa primera si las razones divinas existen y actúan por razón del mundo (119).

Este pasaje arroja bastante luz. De él se desprende que los filósofos árabes rechazaban la actividad inmanente de las dignidades divinas en nombre de la *unidad de Dios,* y admitían dichas dignidades sólo en orden a la actividad extrínseca de Dios, para explicar la *diversidad de las cosas creadas.* Por el contrario, Lull niega que las dignidades divinas existan y actúen por razón de las criaturas, con el objeto de dejar a salvo la distinción real entre Dios, infinito y eterno, y el mundo, finito y creado; y, en cambio, sostiene la existencia y actuación de las dignidades divinas *quoad se,* para mejor defender la *pluralidad de Dios,* es decir, la Trinidad. Este último propósito luliano se lee entre líneas, en el pasaje que comentamos, pero abona esta interpretación la minuciosa y documentada exposición que de la doctrina de las dignidades hemos hecho anteriormente.

21. La teoría luliana de las dignidades divinas es una de esas doc-

---

(119) "Finis vero quare ipsae dignitates sunt, consistit in seipsis; non autem extra eas. Nam aliter essent per accidens, et similiter Deus, quod est impossibile. Et hoc est contra quosdam sarracenos credentes habere altam et subtilem notitiam de Deo, qui dicunt quod Deus est unus et non habet dignitates quoad se, sed habet eas ut cum ipsis agat in creaturis: videlicet est bonus ut agat bonam creaturam, et magnus ut creet magnam creaturam, et est aeternus ut creatura sit durabilis, etc. Unde patet manifesté quod in verbis sive dictis suis implicant contradictionem, quoniam si sic esset sicut ipsi dicunt, iam sicut Deus est infinitus quoad suas rationes, crearet quidem creaturas infinitas et aeternas quod non facit, neque ut ipsimet dicunt. Mundum enim dicunt esse novum et quantum sive limitatum. Amplius implicant contradictionem, dicendo Deum esse causam primam: quod non esset causa prima si suae rationes essent propter mundum; et sic Deus esset cum suis dignitatibus ut mundus esset, quod est valde absurdum dicere" (IX pars princ., cap. II, pág. 377).

Es también interesante, pero menos explícito, el siguiente pasaje de la *Declaratio Reymundi per modum dialogi edita,* compuesta en 1297: "Raymundus dixit: Iudaei moderni non dicunt aliquid de essentia Dei nec de sua operatione intrinseca quam habet, et sic de sarracenis. Unde quicquid considerant de divina bonitate, magnitudine, etc., considerant per actus extrinsecos, scilicet in effectu Dei, sicut faciebant antiqui philosophi et aliqui moderni" (ed. Keicher, obra cit., pág. 205).

trinas que podrían denominarse de choque o fronterizas, porque se han formado definitivamente gracias a la presencia armada del adversario. ¿Es que dicha teoría carece de originalidad porque Lull se ha aprovechado de elementos agustiniano-anselmianos y de locuciones y otros elementos arábigos? De ningún modo. Hemos dicho lo bastante acerca de la influencia agustiniano-anselmiana. En cuanto a las aportaciones arábigas, es preciso notar que las discrepancias se refieren no sólo al número y denominación de las dignidades admitidas por los contendientes, sino a algo más fundamental. Lull distingue dos series o clases de dignidades. Entran en la primera clase las que han sido llamadas también predicados absolutos, a saber: la bondad, la grandeza, la duración, el poder, la sabiduría, la voluntad, la virtud, la verdad y la gloria, las cuales hallan su expresión en la primera figura del Arte general. Forman la segunda serie de dignidades—denominadas también predicados relativos, porque se predican en función de las relaciones que las dignidades de la primera serie guardan entre sí—: la diferencia, la concordancia, el principio, el medio, el fin y la igualdad, las cuales, juntamente con la contrariedad, la mayoridad y la minoridad, predicables estas últimas sólo de las cosas creadas, constituyen el contenido de la segunda figura. Pues bien, esa peculiar conexión de la doctrina de las dignidades divinas con la lógica y el Arte general, debe ser registrada como algo específicamente luliano.

Aún en el supuesto de que las dignidades lulianas fuesen una imitación de las *hadras* o perfecciones divinas del filósofo árabe Abenarabi —opinión defendida por D. Miguel Asín—, ¿no sería acaso una empresa extraordinaria y original que el autor del *Ars magna,* después de haber entrado a saco en una filosofía de "un exaltado panteísmo", esotérica y llena de nebulosidades, hubiese sabido legarnos una teoría irreprochable desde el punto de vista cristiano y de una factura lógica límpida y casi matemática, más cercana, por tanto, del espíritu latino que del genio oriental?

La originalidad de la teoría luliana de las dignidades divinas consiste principalmente, a juicio nuestro, en los amplios y vigorosos desarrollos que alcanza en manos de su autor, y en ser ella a la vez eje y cúpula de todo el sistema filosófico luliano, pues significa el punto más alto en el cual confluyen la metafísica ejemplarista, el Arte general y también la mística, extremo este último que trataremos en el capítulo siguiente.

III

El problema de las relaciones entre la fe y la razón

Orígenes y desenvolvimiento de la doctrina luliana acerca de este punto.—Estudio especial del *Libre de demostracions*, del *Liber de articulis fidei sacrosanctae et salutiferae legis christianae* y de la *Disputatio fidei et intellectus*.—Persistencia del fondo agustiniano-anselmiano y pluralidad de tácticas lulianas.—Sentido y alcance de las llamadas *rationes necessariae*.

22. Aunque el problema de las relaciones entre la fe y la razón es una preocupación constante en toda la obra luliana, el filósofo mallorquín ha intentado varias sistematizaciones de esta materia; si nos detenemos en algunas de ellas—las más características—por el orden en que han aparecido, nos será fácil seguir el desenvolvimiento interno de la doctrina luliana en este asunto, doctrina que histórica y aun actualmente ha sido objeto de las más enconadas controversias (120).

Es indudable que Lull desde el período de su iniciación filosófica se acoge al *credo ut intelligam* de San Anselmo. Privado el infiel de la luz de la Revelación, fáltale a su entendimiento el punto de partida para avanzar en el conocimiento de la Trinidad y de la Encarnación. El

---

(120) Reservamos la parte histórica de esta controversia, ligada con la apasionante cuestión acerca de la ortodoxia de la doctrina luliana, para cuando tratemos de la historia filosófica del lulismo. Para las discusiones actuales, véanse especialmente las obras de Maura y Gelabert: *El optimismo del B. Raymundo Lulio* antes citado; E. Longpré: *Raymond Lulle* (en el diccion. cit., cols. 1122-1126); José Casadesús: *El Arte magna de Raimundo Lulio* (Barcelona, 1917), págs. 24-25; Keicher: *Raymundus Lullus und seine Stellung* etc. antes citada; Probst: *Caractère et origine des idées du bienheureux R. Lulle* cit., cap. VI, págs. 113 y sigs., y la violentísima polémica entre el dominico P. Sabino Lozano: *La Apologética en el período de la Escolástica* (inserto en las "Actas del Congreso Internacional de Apologética" de Vich, 1910, pág. 115) y el Dr. Salvador Bové: *Al margen de un discurso*, Seo de Urgel, 1912. Consúltense también las colecciones de la extinguida *Revista luliana* de Barcelona y del *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana* de Palma de Mallorca. De todos los trabajos modernos referentes a este asunto, son las páginas antes citadas de E. Longpré, las que, no obstante el tono vehemente y vindicativo en que han sido redactadas, arrojan más luz. Pero Longpré no explica el desenvolvimiento de la doctrina luliana acerca del problema de las relaciones entre la fe y la razón, y esto es lo que, a guisa de esbozo, intentamos nosotros en el texto.

Compendio rimado de la Lógica de Algazel, que hemos estudiado en otra parte (121), resume lapidariamente esta primera posición del filósofo mallorquín respecto al problema de las relaciones entre la fe y la razón:

"Si tu vols entendre lo ver
fe e'ntendre t'auran mester.
Ab fe comença a obrar
en ço que volrras encercar,
affermant possibilitat,
car la impossibilitat
no afferms al començament,
cor si ho fas, l'enteniment
no porà mays avant anar
en cercar ço que vols trobar;
car qui al començament menyscré
ab enteniment no veu re.
Aytal vos han li infidel
qui descreson que Deus del cel
sia en santa trinitat
ni'n santa Maria encarnat" (122).

23. Hacia 1275 Lull escribe el *Libre de demostracions* (123), traducido al latín con la denominación de *Liber mirandarum demonstrationum,* es decir, demostraciones maravillosas; tanta fué la admiración despertada por esta obra, una de las primeras y más características de la producción teológico-apologética luliana. El antecedente inmediato del *Libre de demostracions* está en el libro IV, distinción XXXVI "De fe e de rao", del *Libre de contemplació en Dèu,* de la cual distinción viene a ser a la vez un desarrollo y una sistematización separada. Declara Lull, en el prólogo, que ha escrito el *Libre de demostracions* "per tal que ls infeels sien enduyts a la sancta fe catòlica e que al enteniment sia conegut l onrament e la vera lum *per la qual Deus l a inluminat* con pusca entendre los articles per rahons necessaries". La obra está dividida en cuatro partes o libros, de cincuenta capítulos cada uno, dedicados a probar respectivamente y siempre por "razones necesarias": I, que el entendimiento por gracia de Dios tiene capacidad para entender los

(121) Véase el capítulo XI, § II, núms. 4-6.
(122) Ed. Jordi Rubió, "Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans", 1913-1914, páginas 340-341.
(123) Forma el vol. XV de la edición de Mallorca, publicado en 1930 por D. Salvador Galmés.

artículos; II, la existencia de Dios; III, la Trinidad; IV, la Encarnación y el advenimiento de N. S. Jesucristo.

Cuatro condiciones señala Lull para salir airoso en su propósito: 1.ª que se tenga intención de loar y servir a Dios; 2.ª que se comience por afirmar la posibilidad que tiene el entendimiento de entender por razones necesarias los cuatro libros en que está dividida la obra; 3.ª que se atribuya a Dios la mayor nobleza que puede caber en el entendimiento, bien entendido que en Dios no hay mayor ni menor; y 4.ª que se establezca la diferencia entre estos cuatro modos de entender: Primer modo: cuando el entendimiento entiende por demostración sensual alguna cosa sensual, como el caballero que es conocido por su escudo, o la forma artificial que demuestra a su maestro o la forma natural en la que está significada la naturaleza. Segundo modo: cuando la cosa intelectual está demostrada por la sensual, como el cuerpo humano que denuncia al alma, o la práctica que es demostración de la teoría. Tercer modo: cuando por demostración intelectual es conocida la cosa sensual, como la teoría que da demostración de la práctica. Cuarto modo: cuando mediante la demostración intelectual en el orden especulativo, es conocida una cosa intelectual, v. g.: Dios, que es significado y demostrado por la mayor contrariedad que existe entre los vicios y las virtudes (124). Siguiendo estos criterios, Lull va acumulando en esta obra un número exorbitante de pruebas—o, como él dice, demostraciones—que más bien son razones de congruencia de muy desigual valor, algunas pueriles, pero que, en conjunto, revelan una gran sagacidad, ingenio y saber.

Podríamos, ahora, presentar algunas muestras de esas maneras singulares de argumentar que llenan todo el cuerpo de la obra. Bastará, para conocer la nueva posición adoptada por Lull en orden al problema de las relaciones entre la razón y la fe, transcribir, en su lenguaje original, el siguiente pasaje, con que comienza el libro I, y de cuya audacia juzgará el lector:

"Certa cosa es e manifesta que error mills es mortificada e destruida ab rahons necessaries que ab fe, e assò es per so cor *enteniment e lum de saviea se convenen en entendre, e fe e innorancia se covenen en creure.* On, per assò es demostrat al humà enteniment que los infeels qui cada dia punyen en destruir la santa Esgleya romana, son pus lenguament a confondre les errors e les falses opinions d aquells e son pus aparellats a reebre veritat per necessaries demostracions que per fe ni

(124) Prólogo, págs. 4 y 5.

per creensa demostrada a ells per home; cor Deus tan solament es aquell qui dona lum de fe als homens qui s convertexen creent veritat; mas home per la vertut de Deu ha poder d entendre e de mostrar e de reebre veritat per rahons necessaries. On, con assò sia n axí, *si era cosa que l enteniment no agués possibilitat de entendre los articles per necessaries rahons,* mas que ab fe tan solament hom pogués aquells creure, *seguir-sia que Deu e menor e defalliment se concordassen contra major e acabament,* en quant no auria ordenat ni vulgut que la major utilitat fos la menor tan solament. On, con Deu e major e acabament se covenguen, e vol e ha ordenat en alcuns homens con error sia destruida per lum de fe, quant mes vol e ha ordenat que error sia destruida per lum de enteniment inluminat per lo lum de la subirana saviea!" (125).

Hay aquí una interpretación extensiva de la doctrina del *credo ut intelligam* y, en general, de la doctrina agustiniana de las relaciones entre la fe y la razón, exigida por la necesidad de convertir y antes disputar con el infiel; y por eso se proclama el poder que, aunque recibido de Dios, tiene naturalmente el hombre, de entender, mostrar y recibir la verdad por razones necesarias. Toda la preocupación de Lull es hacer de la conversión por razones necesarias una función normal, facilísima y al alcance de todos. Y aunque en el *Libre de demostracions* se habla insistentemente de la posible demostración de todos los artículos de la fe católica, de hecho las pruebas y argumentaciones se concentran en la demostración de los dos dogmas diferenciales respecto a sarracenos y judíos: la Trinidad y la Encarnación.

24. La empresa de intentar la demostración de todos y cada uno en particular de los catorce artículos de la fe católica constituye el asunto de la obra intitulada *Libre dels articles* (*Liber de quatuordecim articulis sacrosanctae romanae catholicae fidei*), compuesto hacia 1275, y posterior al *Libre de demostracions*. Declara en el prólogo, de corte genuinamente agustiniano, que, puesto que la fe es iluminación del entendimiento, hay que presuponer que los catorce artículos de la fe católica son susceptibles de prueba mediante razones necesarias (126). Estas razones necesarias serán suministradas por las catorce dignidades divinas supremas, esto es: la bondad, la grandeza, la eternidad, el poder, la sa-

(125) Obra cit., lib. I, art. I, págs. 7 y 8. Sin embargo, poco después (art. IV, página 11) Lull modera sus alardes demostrativos y afirma sólo que "l'enteniment ha *alcuna* possibilitat de entendre trinitat".

(126) "Quoniam fides est illuminatio intellectus, idcirco in principio huius libri debet supponi per fidem quatordecim articulos fidei esse probabiles, ut conemur ex toto nostro posse inquirere necessarias rationes cum quibus articuli possunt probari; quas

biduría, el amor, la virtud, la verdad, la gloria, la perfección, la justicia, la largueza, la simplicidad y la nobleza, entendidas bajo estas cuatro condiciones: la primera, que dichas dignidades concuerden; la segunda, que no se contradigan; la tercera, que es verdadero aquello por virtud de lo cual las dignidades divinas mejor concuerdan; y cuarto, que es falso aquello que implica menor concordancia entre las dignidades (127). Con arreglo a este criterio, la obra es desarrollada en las doce partes o distinciones siguientes, que compendian doctrinalmente los catorce artículos de la fe: 1.ª De la divina Unidad. 2.ª De la Trinidad. 3.ª De la Creación. 4.ª De la Recreación. 5.ª De la Glorificación. 6.ª De la Encarnación. 7.ª De la Natividad. 8.ª De la Pasión. 9.ª Del descenso de Cristo a los infiernos. 10.ª De la Resurrección. 11.ª De la Ascensión. 12.ª Del juicio final.

25. El mismo asunto es tratado con mayor amplitud y perfección sistemática, años más tarde, en el *Liber de articulis fidei sacrosanctae ac salutiferae legis christianae,* compuesto en 1296, obra muy celebrada que inspira, en el siglo XV, parte del pensamiento de Sibiuda, y cuya influencia se extiende hasta el siglo XVIII, siendo directa en algunos de los cenáculos teológicos de Alemania.

Lull declara haber escrito este tratado para dejar bien patente que, fuera de la fe cristiana, ninguna secta puede probar que esté en posesión de la verdad ni impugnar racionalmente la fe cristiana (128). Proclama la excelencia de las armas espirituales (es decir, el uso de las razones necesarias) sobre las armas corporales, y cree que éste es el camino más suave y más acorde con la caridad para convertir a los infieles y recuperar la Tierra Santa (129).

Antes de entrar en la demostración de los artículos de la fe católica, Lull prueba, en esta obra, la existencia de Dios por cinco razones:

---

rationes inquirimus in opere huius libri cum his quatuordecim dignitatibus divinis, quae sunt *bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, amor, virtus, veritas, gloria, perfectio, iustitia, largitas, simplicitas et nobilitas*" (De prologo, ed. de Maguncia, t. II, pág. 1).

(127) Ibid., pág. 2.

(128) "Tractatum istum hac intentione facimus, ut fideles et devoti christiani attendant, quod cum nulla secta alia a fide christiana possit probari esse vera, nec defendi a sequentibus defendentibus eam, nec posset fidem christianam rationabiliter impugnare" (en el epígrafe "Causa finalis huius tractatus", ed. de Estrasburgo de 1609, pág. 965).

(129) "Cum inter omnes vias ad convertendum infideles et recuperationem terrae sanctae ista sit levior et amicabilior et magis consona charitati, tantoque omnibus aliis viis fortior quanto arma spiritualia sunt corporalibus fortiora" (en la "Exhortatio", página 966).

la primera, que hay un bien supremo; la segunda, que hay un ser infinitamente grande; la tercera, que hay una eternidad; la cuarta, que hay un poder infinito; y la quinta, que hay una virtud infinita. Esta demostración le servirá de punto de partida; así como las cinco dignidades o razones le han permitido demostrar la existencia de Dios, ellas le servirán también para demostrar la verdad de los catorce artículos de la fe católica mediante deducciones necesarias. Esta argumentación minuciosa para cada artículo, con su rúbrica correspondiente, constituye el cuerpo principal de la obra.

26. Una nueva táctica, que podríamos denominar antiaverroísta, consiste en situar el problema en un plano de fría y elegante controversia, dejando al lector que resuelva por sí mismo. Nos ofrece un modelo de este género la obra intitulada *Disputatio fidei et intellectus,* terminada en Montpellier en octubre de 1303 (130). Lull plantea en ella el problema del modo siguiente: según unos, los artículos de la fe no pueden ser probados por la razón y sí, tan sólo, creídos por la fe; para otros, en cambio, son susceptibles de demostración. Hacemos este tratado en forma de diálogo—añade—, en el cual el entendimiento sostiene que los artículos pueden ser demostrados y la fe lo niega, sin que se decida, de momento, la disputa (131). En efecto, personificados el entendimiento y la fe, se contraponen en el diálogo, sazonado con apólogos picantes invocados por una y otra parte. El entendimiento se produce con gran soltura y audacia, como si Lull se complaciese en hacerle llevar la mejor parte. Son frecuentes las alusiones al abandono en que se halla la conversión de los infieles. Un tercer personaje, un ermitaño, atribuyéndose el papel de mediador termina la contienda, proponiendo que se haga un libro en el que sean recopiladas las razones de una y otra parte. Este libro habrá de ser presentado al Papa, a los cardenales, a los maestros en teología y a las Universidades de Montpellier, Tolosa, París, Nápoles y otras, a fin de que resuelvan definitivamente la cuestión. Pero ¿es que, efectivamente, el autor no se atreve a definir las relaciones entre la fe y la razón? Nada de eso; antes de

(130) La misma táctica se sigue en la obra intitulada *Disputatio fidelis et infidelis* (París, 1288-1289?) y en otras que entran más francamente dentro del ciclo antiaverroísta.

(131) "Ideo, cum sint opiniones aliquorum qui dicunt quod articuli fidei per rationem nullatenus possint probari, sed per solam fidem credi, aliorum opiniones vero e converso, quod per evidentem rationem possint demonstrari, facimus hunc tractatum *per modum diplagi.* In quo Intellectus alloquitur Fidem quod possint probari proper rationes, et Fides negando resistit eidem; sed causam huius disputationis non decidimus, sed reservamus illam altiori Intellectui" (De prol., pág. 1, ed. de Maguncia, vol. IV).

comenzar el diálogo, apuntó ya la solución, y ésta continúa siendo la doctrina agustiniano-anselmiana (132).

27. En una obra de madurez, en el *Ars generalis ultima* (1308), que representa el mayor y desde luego el último esfuerzo de sistematización de su pensamiento filosófico, el polígrafo de Mallorca trata del problema de las relaciones entre la fe y la razón con gran serenidad y con el evidente propósito de establecer fórmulas precisas y comprensivas. He aquí un extracto de su copiosa doctrina (133). Se pregunta Lull de qué modo la fe es superior y el entendimiento inferior. Y trata de dar cumplida respuesta haciendo aplicación de los principios del Arte general. Y así, comienza por la *bondad*. Dios es el mayor objeto; y, atendida su peculiar grandeza, el entendimiento no puede naturalmente abarcar a aquél (*intellectus non potest ipsum naturaliter obiectare*). Por eso, Dios engrandece al entendimiento a fin de que espléndidamente actúe por encima de su simple naturaleza creyendo, y de este modo la fe se eleva sobre el entendimiento, análogamente a como el aceite sube en el agua. El entendimiento es más alto, por razón de la grandeza, cuando cree sin esfuerzo que cuando entiende trabajosamente. La *duración* de la fe proviene de Dios; la duración del entender procede de la ciencia adquirida; de donde se infiere que la fe es superior y el entendimiento inferior. Dijo Isaías: *Nisi credideritis, non intelligetis*. Así también, si un hombre sin ser filósofo cree que Dios existe, al volverse filósofo entiende que Dios existe, y en este segundo caso el entendimiento entendiendo se eleva a aquel grado en que ya estaba cuando sólo creía. Esto no es decir, sin embargo, que la fe quede anulada, sino que ella se eleva al grado más alto del conocer, mejor creyendo que Dios existe que entendiendo que Dios existe, a la manera que el aceite que flota en un vaso lleno de agua, si sube el nivel de ésta por la introducción de nueva agua, subirá al mismo tiempo el aceite, que continuará ocupando el lugar más alto. Dios es inteligible por su propia naturaleza, y es causa además de que el entendimiento humano entienda muchas cosas naturalmente. Pero Dios ha introducido en el entendimiento humano el hábito de la fe a fin de que ésta (la fe) le ayude a entender. Porque el entendimiento

---

(132) "Sed priusquam incipiamus, volumus loqui de *Intellectu* et *Fide* isto modo: Intellectus est potentia, cum qua homo naturaliter intelligit intelligibilia entia, quae potentia non potest intelligere contra suam naturam intelligendi, sicut visiva potentia, quae non potest videre contra suam naturam videndi. Fides vero est lumen a Deo datum, cum quo intellectus attingit extra suam naturam intelligendi, credendo de Deo quod hoc sit verum, quod non attingit intelligendo" (De prologo, pág. 1).

(133) *Ars gen. ult.*, IX pars princ., caps. 63 y 64, págs. 454-459.

mejor puede elevarse al primer objeto inteligible, esto es, Dios, si dispone de dos hábitos que de uno solo. Y del mismo modo que el entendimiento es más poderoso con la prudencia y la fortaleza que con la prudencia sola; así también, cuando se trata de entender el primer objeto, la fe dispone al entendimiento a entender. Así como la caridad dispone a la voluntad a amar el primer objeto, así también el entendimiento no puede entender el objeto primero sin la fe.

Es, pues, la verdad el principio común a la fe y al entendimiento (*et ideo veritas est principium fidei et intellectui commune*). Sin embargo, en orden a la verdad, la fe es superior en el creer, el entendimiento es inferior en el entender; y por eso cuando el entendimiento se eleva al más alto grado en el conocimiento de la verdad, también la fe se eleva al propio grado y por razón de la misma verdad. Por otro lado, el entendimiento no puede entender a Dios sino con esfuerzo, como el hombre que fatigosamente sube una montaña; pero la fe se eleva a Dios no sólo sin esfuerzo, sino que además se deleita creyendo. Por eso, el entendimiento es superior creyendo la divina gloria que entendiéndola. El entendimiento, cuando cree, no *distingue* con precisión ni por necesidad (*intellectus non distinguit credendo modaliter et necessarie*), sino que procede de una manera amplia y confusa; pero el entendimiento, cuando entiende, lo hace de una manera necesaria y sin confusión (*intelligit vere necessarie quidem et inconfuse*). Por eso, el entendimiento en el creer es instantáneo, y en el entender sucesivo; de donde se infiere que el entendimiento es más alto en el creer que en el entender, por cuya razón su acto excede a su propia naturaleza cuando cree, del mismo modo que el agua supera la suya cuando es calentada. Por último, creer no es el fin propio del entendimiento, sino entender; sin embargo, la fe es el instrumento para elevar el entender con el creer. Y así como el instrumento es algo intermedio entre la causa y el efecto, también lo es la fe entre el entendimiento y Dios, quien ha introducido la fe en el sujeto a fin de que éste, con tal instrumento, descanse en el primer objeto (*ut per ipsum quiescat in obiecto primo*).

28. No cuesta mucho esfuerzo reconocer el abolengo netamente agustiniano de esta doctrina no sólo en sus líneas generales, sino también en los detalles, y hasta en alguna de sus imprecisiones, circunstancia esta—más que defecto—que alguien ha advertido en el Obispo de Hipona y explicado satisfactoriamente (134).

---

(134) Martín Grabmann en su reciente y luminoso estudio: *Augustinus Lehre von Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken*, München, 1932.

¿Qué ha ocurrido para que Lull se produzca de una manera tan mesurada? Sencillamente, que ahora discurre el escolástico puro y no el apóstol y el polemista. Recordemos que, en el *Ars generalis ultima*, el *ars inveniendi veritatem* acaba por sobreponerse a aquel arte de conversión que predominaba en el *Ars magna* primitiva.

Como corolario de lo expuesto, podría asegurarse que las famosas "razones necesarias", y todas las audacias lulianas tocantes a la demostración racional de la fe cristiana, no van más allá de la doctrina agustiniano-anselmiana. Es sabido que esta doctrina fué superada por Alberto Magno y Tomás de Aquino, al situar ambos el problema de las relaciones entre la fe y la razón en un nuevo plano en el que el ejercicio privativo y exclusivo del entendimiento queda mejor asegurado frente al dominio de la creencia (135).

Podríamos dar aquí por terminado este tema; pero E. Longpré, con gran acopio de textos lulianos, sale al paso de aquellos intérpretes que han creído que el error del autor del *Ars magna*, al intentar la explicación racional del dogma cristiano, estuvo en el método, esto es, en haber convertido en prueba positiva, la prueba negativa (136). Contra esta opinión, Longpré sostiene y documenta la tesis de que la apologética luliana se limita a hacer ver en el Cristianismo un carácter racional contenido en los siguientes términos: de una parte, el infiel bien dispuesto y que admita ya la existencia de Dios y de sus principales atributos, no puede racionalmente rechazar los dogmas cristianos ni aceptar una aserción contraria a los mismos como necesariamente verdadera; y, de otra parte, el fiel cristiano puede resolver satisfactoriamente las objeciones dirigidas contra los dogmas cristianos y dar en favor de éstos razones tales, que las alegaciones contrarias sean impotentes para destruirlas. Lull distingue, en efecto, entre *aprehender* el dogma, cosa posible al entendimiento iluminado por la fe, y *comprenderlo*, que es empeño temerario y además pecaminoso en quien se lo proponga, porque lo finito es impotente para comprender lo infinito (137).

(véanse las dos primeras páginas), al cual nos remitimos para la confrontación de la doctrina agustiniana con la doctrina luliana extractada en el texto.

(135) Véanse sobre este punto, Grabmann en la obra citada y E. Gilson: *La Philosophie au Moyen Age*, París, 1925, cap. VII, págs. 166-178.

(136) En el estudio y lug. cits., cols. 1123 y 1124.

(137) "Adhuc dico tibi quod fides est necessaria ad intelligendum veritates Dei quoniam in principio, in quo intellectus ipsas investigat, supponit per fidem quod ipsas attingere possit et invenire, *non sicut comprehendens sed sicut apprehendens*, etc." (*Declaratio Raymundi*, pág. 100). Esta aprehensión es esencialmente negativa, como Lull explica claramente: "Per te (fides) et per lumen (gratiae) habeo quod possum

Hay en el fondo de ese controvertido asunto—y lo reconoce el propio Longpré—una cuestión de persona, de temperamento y aun de circunstancias: Lull, llevado de su celo apostólico y de su furor polémico, se excede, a veces, en el lenguaje y, lo que es peor, en la promesa.

---

aliquid extensive *apprehendere de Trinitate* et hoc est in tantum quoad me in quantum *habeam sufficientiam ad confundendum omnes errores contra ipsam*" (*Disputatio fidei et intellectus*, p. I, n.° 4). El intento de comprender la Trinidad es pecado mortal: "Adhuc dico quod si volo totam divinam Trinitatem intelligere et comprehendere, pecco mortaliter, quia finitum non potest comprehendere infini um" (*Liber de perseitate*, Cod. Ottob. lat. 405, fol. 199 v.°). Otros muchos e interesantes textos inspirados en el mismo sentido se hallarán en el trabajo de Longpré o en los ya citados de Maura y Keicher. Constituye también un verdadero arsenal de textos lulianos, alegados para el mismo objeto, el tomo III de las *Vindiciae lulianae* del P. A. R. Pasqual.

IV

La polémica con los averroístas.

Momentos de la campaña luliana antiaverroísta.—Importancia numérica y divulgación de las obras lulianas estrictamente antiaverroístas.—La *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* y la *Lamentatio duodecim principiorum philosophiae contra averroistas*.—Impugnación de la teoría de la doble verdad y de otras tesis averroístas.—Relaciones entre la filosofía y la teología, y definición de sus respectivos dominios.—La *Petitio* al Concilio de Viena; contenido y alcance filosófico de la ordenación sexta.—Significación personal de R. Lull en el movimiento antiaverroísta.

29. La teoría luliana de las relaciones entre la fe y la razón tiene una segunda fase muy interesante, cuando se transforma en una doctrina antiaverroísta. El cambio es casi insensible en Lull. En algunas de sus obras teológico-apologéticas, el tema de la conversión de los infieles va seguido de la impugnación de tesis averroístas (138); por otro lado, no es raro que en una misma obra de esas clasificadas como antiaverroístas aparezcan confundidos aquellos dos momentos doctrinales. Sin embargo, las diferencias son perceptibles, aun cuando dichas dos actitudes doctrinales deriven de un mismo propósito fundamental. La doctrina luliana de las relaciones entre la fe y la razón, considerada en su primer momento, es una doctrina esencialmente teológica, ampliación de las viejas discusiones exegéticas, y está encarada hacia Oriente, sin perder de vista la conquista de la Tierra Santa. La misma doctrina, examinada en su momento antiaverroísta, apunta hacia París, es de índole

---

(138) La *Disputatio fidelis et infidelis* está dividida en las ocho partes siguientes: I. Existencia de Dios; II. La producción de Dios; III. La Trinidad; IV. La Encarnación; V. Los Sacramentos de la Iglesia; VI. El principio del mundo; VII. La resurrección; VIII. La predestinación y el libre albedrío. Las cuatro primeras pertenecen al momento de la conversión de los infieles; las restantes apuntan contra el averroísmo. La *Disputatio fidei et intellectus* consta de las siguientes partes: I. Si los artículos de la fe católica pueden ser probados o no; II. De la Trinidad; III. De la Encarnación; IV. De la creación del mundo; V. De la resurrección de los hombres. Las dos primeras se refieren al tema de la conversión de los infieles; las dos últimas, al averroísmo imperante.

preferentemente filosófica, y tiene por objeto impugnar la teoría de la doble verdad y otras tesis complementarias, que contenían la fórmula de la incredulidad filosófica de la época. El problema cambia ahora no de orientación, pero sí de tono: se trata propiamente del problema de las relaciones entre la filosofía y la teología, consideradas como dos disciplinas ya formadas y cuyo respectivo dominio es preciso definir. Por otra parte, hay que combatir a un adversario de superior calidad y muy astuto, puesto que, según reiteradas declaraciones, vive y quiere continuar viviendo bajo las normas de la Revelación y dentro del ámbito de la comunidad cristiana. La campaña luliana antiaverroísta tendrá, pues, un doble carácter: consistirá, por un lado, en una intensa actuación política con el propósito de obtener de los poderes públicos ciertas medidas y prohibiciones; paralelamente se desarrollará en una controversia que, aun caldeada por la pasión, procurará adoptar formas más escolásticas e intentará dar la batalla en el mismo recinto universitario.

Veamos, pues, con la obligada brevedad, el papel ejercido y la significación aportada por R. Lull en esa apasionante lucha político-doctrinal (139).

Como antecedente necesario de estudio, es preciso notar que, durante todo el siglo XIII, va tomando consistencia en el Occidente cristiano una tendencia caracterizada por la veneración hacia Aristóteles, por el gusto hacia las ciencias naturales cultivadas con cierta independencia, sin respeto a las posiciones de la filosofía tradicional, y por la audacia de las concepciones metafísicas y morales. Habían contribuído no poco a afianzar esa tendencia los trabajos de Gerardo de Cremona y de Daniel de Morley, quienes a fines del siglo XII intentaron aclimatar en Occidente la física de Aristóteles y las investigaciones paralelas de la Escuela médica de Salerno. Esta corriente había alarmado a la Iglesia desde 1210 en que David de Dinant publicó los *Libri Aristotelis de naturali philosophia*. El movimiento se acentúa a partir de 1216 en que las obras de Averroes son conocidas en París. La Iglesia se opuso a este movimiento, durante los cincuenta años siguientes, intentando proscribir la enseñanza de Aristóteles de las Facultades. En 1230, Guillermo de Alvernia denuncia los peligros de ese aristotelismo desbordado (140).

---

(139) Véase, para no incidir en repetición, lo que dejamos expuesto en el cap. VII, dedicado a la biografía, n.os 10, 13 y 14.

(140) Véase G. Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. Marsile de Padoue* (París, editions Beatrice, 1934), todo el interesante cap. V: "Marsile et les averroïstes", págs. 78-94.

En ese ambiente y no antes de 1250, a juicio de Mandonnet (141), hace su aparición el averroísmo latino, cuyos progresos y contradicciones vienen señalados por algunos acontecimientos singulares y fechas muy precisas. Un reglamento de la Facultad de Artes de París, de 9 de marzo de 1255, ordena la enseñanza oficial de los escritos de Aristóteles. En 1256, Alberto Magno publica su tratado *De unitate intellectus contra Averroem*. En 19 de enero de 1263, Urbano VI renueva los decretos de Gregorio IX, incluso la prohibición de enseñar Aristóteles. En 1267 aparece en el escenario filosófico la personalidad de Siger de Brabante. En 1269, Tomás de Aquino arremete contra los averroístas en su propia fortaleza de la Universidad de París. Al año siguiente, Esteban Tempier fulmina las primeras condenaciones contra el averroísmo.

30. De las cuatro veces que Lull estuvo en París, solamente en el segundo y cuarto viajes—a juzgar por los documentos—realizó campaña antiaverroísta. Con referencia a su segunda estancia en la ciudad del Sena, se lee en la *Vida coetània* que el Doctor Iluminado combatió ardorosamente "las opiniones de ciertos filósofos condenados por el obispo de París". Este obispo era Esteban Tempier. De esta época data la *Declaratio Raymundi*, de que luego nos ocuparemos; pero los resultados prácticos de esta primera campaña contra el averroísmo fueron muy escasos.

Las nuevas condenaciones contra el averroísmo decretadas en 1277 no detuvieron el movimiento. En la Facultad de Artes de París se continuaba comentando con toda libertad a Aristóteles y a Averroes. La escuela de los averroístas parisienses estaba en pleno auge a comienzos del siglo XIV. En esta misma época el Doctor Iluminado hace su cuarta y última aparición (1309-1311) en aquel turbulento escenario de París, a donde había acudido también, en 1311, el célebre averroísta Marsilio de Padua, discípulo de Juan de Jandun y Pedro de Abano (142).

Según el relato de la *Vita* anónima, acudieron a escuchar al autor del *Ars magna* gran número de escolares y maestros. Además de expli-

---

(141) *Siger de Brabant* ("Les Philosophes Belges", t. VI, 2.ª ed., Louvain, 1911), cap. II, pág. 63. Martín Grabmann, en un reciente y documentado trabajo en el que estudia los orígenes, la extensión y el contenido del averroísmo latino, asegura que sobre la actividad literaria de los profesores de la Facultad de Artes de París en los tiempos de Siger de Brabante y especialmente antes de esta época, reina todavía mucha oscuridad e incertidumbre (*Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung*, "Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften", München, 1931, III, págs. 30 y 31).

(142) Cfr. G. Lagarde, obra y lug. antes citados, pág. 80.

car su Arte general, refutó la doctrina de la doble verdad de los averroístas y acerca de esto último—se lee—hizo libros: "*super quo siquidem libros effecit*" (143).

¿Cuáles son esos libros? Son muchos y, desgraciadamente, casi todos inéditos. De ellos hemos dado noticia en nuestro catálogo de las obras lulianas, al cual nos remitimos para evitar repeticiones (144). Es interesante notar que dentro de la producción manuscrita medieval figuran colecciones de obras antiaverroístas lulianas. Alguien (145) ha advertido que la existencia de esas colecciones, hechas preconcebidamente a la manera como se coleccionaban las obras teológicas o filosóficas de Santo Tomás, muestra la importancia principal y la fama que en la controversia averroísta alcanzó el filósofo de Mallorca. Y no dudamos que la publicación de los opúsculos lulianos antiaverroístas aumentaría, si cabe, el relieve de nuestro personaje y arrojaría más luz para esa dramática historia del averroísmo latino que con interés creciente están reconstruyendo y valorando, en estos mismos días, investigadores y filósofos.

De toda esa extraordinaria producción luliana antiaverroísta, nos detendremos sólo en dos obras, ambas publicadas, y que revisten especial importancia.

31. La primera, a la cual antes hemos aludido, es de 22 de febrero de 1297 y tiene por título: *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas, damnatas a venerabili Patre Episcopo Parisiensi* (146). En el catálogo de 1311, coetáneo de Lull, se cita esta obra con la denominación de *Liber contra errores Boetii et Sigeri*, lo cual indica claramente, y de ello convence también el texto, que la obra va dirigida contra aquellos dos calificados maestros del averroísmo latino.

El asunto de esta obra consiste en una disputa de Ramón, personificación del autor, con un tal Sócrates a propósito de las proposiciones

---

(143) Véase *Vita beati Raimundi Lulli*, ed. B. de Gaiffier, n.os 42 y 43.

(144) Véase el capítulo IX, § II. Un extracto de cada una de las aludidas obras antiaverroístas puede verse en O. Keicher: *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie* antes citada, III parte, cap. I, págs. 49-61.

(145) El Dr. Carmelo Ottaviano, el cual ha estudiado los manuscritos lulianos n.° 224 del fondo "Vittorio Emmanuele" y n.° 1832 del fondo "Minori", ambos de la Biblioteca Nacional de Roma, que contienen colecciones de obras lulianas antiaverroístas (*Il perduto "Liber de potentia, obiecto et actu" in un manoscritto romano*, en "Miscel·lània lul·liana", Barcelona, 1935, págs. 97-108).

(146) Ha sido publicada por Keicher, en 1909, como apéndice a la obra antes citada. Utilizamos dicha edición.

condenadas en 1277 por el obispo de París Esteban Tempier. El cuerpo de la obra consta de doscientos diecinueve capítulos correspondientes a las doscientas diecinueve proposiciones condenadas. En cada capítulo Sócrates enuncia la proposición y muchas veces la defiende, y Ramón contesta demostrando su falsedad o limitando el sentido o alcance de la proposición. A medida que la obra avanza, Ramón suele abreviar las argumentaciones haciendo referencia a lo demostrado en capítulos anteriores. En general, el diálogo no alcanza en esta producción aquella gracia y fluidez tan característicamente lulianas, ni la argumentación, un poco convencional, es siempre del todo ágil y convincente.

Ante la imposibilidad de seguir capítulo por capítulo esta obra, nos limitaremos a reproducir el enunciado de los trece primeros capítulos correspondientes a las trece cuestiones condenadas en 1270, que resumen, en concepto de Mandonnet, todo el averroísmo del siglo XIII. Son dichas proposiciones (147): 1.ª Dios no conoce nada fuera de sí mismo. 2.ª Dios no conoce los singulares. 3.ª Las acciones humanas no están sujetas a la Providencia. 4.ª El mundo es eterno. 5.ª No existe el primer hombre. 6.ª No hay numéricamente más que una sola inteligencia para todos los hombres. 7.ª Es falso o impropio decir que es el hombre quien comprende. 8.ª El alma es la forma del hombre y, como tal, se corrompe por la muerte. 9.ª Dios no puede dar la incorruptibilidad a una cosa corruptible y mortal. 10.ª El alma, separada, no puede sufrir después de la muerte el fuego corporal. 11.ª Todo lo que pasa en el mundo está necesariamente sujeto a las influencias de los cuerpos celestes. 12.ª La voluntad del hombre quiere o elige bajo el imperio de la necesidad. 13.ª El libre arbitrio es un poder necesariamente pasivo, puesto que está movido necesariamente por su deseo.

Termina la discusión resumiendo Ramón y Sócrates todo lo tratado en un libro, que presentan al canciller y maestros de la Universidad de París, a fin de que resuelvan definitivamente. Es muy interesante la parte proemial de la obra, en la cual los contendientes fijan las bases de la futura discusión en tres *positiones*. Ramón, además de anunciar la aplicación de los principios del Arte general, reproduce, en este proemio, su doctrina de los pasajes trascendentes, que es una teoría del co-

---

(147) Extracta la argumentación de estos trece capítulos J. H. Probst, obra cit., cap. VII, págs. 142-155. Véanse también, en esta materia, E. Longpré, obra y lug. cits., cols. 1110 y sigs., y J. Tusquets: *Posició de Ramon Lull en el problema de la eternitat del mon*, "Criterion", n.º 1, 1925.

nocimiento de abolengo agustiniano que rebasa los términos estrictos del aristotelismo, como veremos más adelante.

32. La segunda obra que hemos de examinar brevemente, pertenece al último período de la producción luliana antiaverroísta: es la intitulada *Duodecim principia philosophiae,* y también *Lamentatio seu expostulatio philosophiae contra averroistas,* que fué terminada en París en febrero de 1311 y va dedicada a Felipe el Hermoso, rey de Francia. En esta obra Lull combate el averroísmo latino de una manera general, sin entrar en el examen particular de las tesis que tanto apasionaban a los dos bandos. En el proemio se lamenta la Filosofía de la injuria que cometen contra ella los averroístas al defender que, según el modo de entender que a ella le es propio, esto es, lo inteligible que constituye su objeto, la fe católica es errónea y falsa y, sólo en cuanto es creída, dicen que es verdadera; y para acabar con esta situación lamentable impetra el auxilio de la justicia de la persona real a quien va dedicada la obra (148). De ahí el planteamiento inmediato del problema de las relaciones entre la filosofía y la teología.

Diserta, a continuación, acerca del modo como actúa la filosofía en virtud de los doce principios llamados *emperatrices,* a saber: la bondad, la grandeza, la eternidad, el poder, la sabiduría, la voluntad, la virtud, la verdad, la gloria, la perfección, la justicia y la misericordia. Otra serie de principios establece, a saber: la forma, la materia, la generación, la corrupción, la elementación (*elementatio*), la vegetación (*vegetatio*), el sentido, la imaginación, el movimiento, el entendimiento, la voluntad y la memoria, los cuales son tratados en sendos capítulos, quedando delineado de este modo el ámbito propio de la filosofía. En la última parte de la obra, o sea la *conclusio libri,* se establece la fórmula de las relaciones entre la filosofía y la teología, consistente en ser la filosofía la sierva y la teología la señora, y se insta al Rey de Francia para que intervenga en el asunto con mano a la vez enérgica y devota, secundado por los maestros y bachilleres en Sagrada Escritura y la Facultad de Artes (149).

33. El éxito de Lull en su última campaña antiaverroísta de París

---

(148) "Ideo ad te recurro, tanquam ad ultorem condignum columnamque maximam veritatis pro iustitiae auxilio impetrando, de iniuria mihi ab averroistis in iis quae sunt contra fidem illata, asserentibus quod secundum meum modum intelligendi, videlicet intelligibile quod est meum subiectum, fides catholica est erronea atque faka, sed per credere ipsam veram esse dicunt" (ed. de Estrasburgo de 1609, pág. 112).

(149) "Ait Raymundus... tu autem, cuius est negotium, impetres cum Serenissimo Francorum Rege, quod ad hoc manum teneat viriliter et devote, et etiam cum Magistris et Baccalaureis in divina scriptura, et cum illis sume Artistas tibi, ut videbitur ex-

fué clamoroso y le valió altas recomendaciones y protecciones reales. Todavía volvemos a ver al Doctor Iluminado en 1311, casi octogenario y "barbaflorida", dirigiéndose, jadeante, hacia Viena (de Francia), donde había de celebrarse el concilio de este nombre. Es notable la *Petitio* elevada por Ramón al Concilio y cuyo texto original acaba de publicar por vez primera el Dr. H. Wieruszowski (150). Consta este memorial de diez ordenaciones que, dicho sea de paso, muestran el pensamiento luliano en toda su unidad y amplitud. La sexta está dedicada al averroísmo. Lull ataca, en esta ordenación, a la nueva filosofía, reducida a una especie de sensismo, que la incapacita para elevarse al conocimiento de lo suprasensible: Dios, los ángeles, el alma racional y los dogmas, los cuales no son cosas sensibles ni imaginables. Por ello y en atención al daño que causa a la fe y a la duda que siembra entre los cristianos, incita al Papa, a los cardenales y a los prelados a que prohiban la enseñanza de toda filosofía natural impropia para probar la fe católica, no concorde con la teología y que no esté basada en principios verdaderos y necesarios. El Doctor Iluminado conmina a las nombradas autoridades eclesiásticas con palabras tan apremiantes que causarían asombro o escándalo si no supiésemos que brotan de su ardiente celo apostólico (151).

---

pedire in tanto contrarietatem, sed puram concordantiam atque meram, quod inter te (la filosofía) et Theologiam non sit dare aliquo modo te existente ancilla et Theologia domina tua, cum sit tuus finis, eo quod Deus est subiectum eius.—Respondit Philosophia: Raymunde, bene dicis, et ego faciam ad hoc quicquid potero" (pág. 146).

(150) *Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la croisade,* en "Miscel·lània lul·liana" cit., págs. 403-426.

(151) "De sexta ordinatione. Ordinatum est, quod intellectus faciat scientiam, primo cum sensu et ymaginatione, scilicet de rebus corporalibus et ymaginabilibus, post ascendit ad obiecta spiritualia, sicut ad Deum, ad angelos, ad animas rationales obiective et faciat scientiam cum ipsis et de ipsis que ymaginabiles non sunt nec sensibiles. Et ideo aliqui philosophi credunt philosophice improbare sanctam fidem catholicam, que non est sensibilis nec ymaginabilis. Et ideo patitur fides et passio multiplicatur, quia multi christiani dubitant ipsam esse veram, per hoc quod antiqui philosophi dixerunt multa contra fidem. Hoc pro tanto dico, quod bonum esset, quod dominus papa et reverendi domini cardinales ordinarent cum prelatis, quod nulla philosophia legeretur contra theologiam sed legeretur philosophia naturalis, que concordaret cum theologia, que philosophia esset vera et necessaria, ipsa existente ordinata et constituta ex principiis veris et necessariis in prima, secunda et tertia distinctione significatis, omnes false philosophie destrui possunt. Qui autem talem ordinationem facere potest et non facit vel ipsam impedit, ipse est contra finem, ratione cuius Deus agit. Et talis autem non potest Deum decipere nec cogere nec a manibus suis evadere in die iudicii. Qui habet aures audiat et qui non habet, conscientiam habeat" (obra y lug. cits., págs. 424 y 425).

No todo es antiaverroísmo en esa ordenación sexta. A través de la evidente confusión ideológica en que aparece redactada, quien sepa leer registrará un grito de angustia desesperada, eco de aquella lucha mucho más honda entablada entre el agustinismo, que defendía sus posiciones tradicionales, y el peripatetismo invasor—interpretado por Lull y otros a su manera—que acabará por adueñarse de los medios filosóficos más cultivados.

34. ¿Qué significación cabe atribuir al antiaverroísmo luliano? R. Lull es el último combatiente de aquella gran batalla, pero es, sin duda, el más fiero; es el héroe de la cruzada contra el averroísmo, como ha dicho Renan (152). Doctrinalmente, la producción luliana no aporta nada nuevo a los trabajos de Alberto Magno, Tomás de Aquino y otros impugnadores del averroísmo. No obstante la superioridad que pudo tener sobre ellos por su conocimiento de la lengua árabe, todo hace pensar que Ramón no conoció directamente a Averroes y que combate sus doctrinas a través de los filósofos del siglo XIII, discípulos de Siger de Brabante.

Pero Lull aporta algo muy personal a la campaña antiaverroísta: la acción. Tiene, además, de este asunto una visión diferente de la de sus coimpugnadores. Para éstos el averroísmo era un pleito de familia. Lull, con aquel acento de grandeza que suele poner en sus cosas, ve en el averroísmo a la civilización oriental infiltrándose en el Occidente latino hasta enseñorearse de la misma acrópolis de la civilización cristiana. Como ha dicho muy exactamente O. Keicher (153), en el espíritu del filósofo mallorquín aquel combate era la prolongación de sus planes contra el Islam; el averroísmo era el islamismo de la filosofía. El Islam y la filosofía constituían para él un solo frente y, al atacar al uno, también atacaba al otro.

---

(152) *Averroës et l'averroïsme* (3.ª ed., París, 1886, II parte, cap. II, todo el § X, págs. 255-259), obra anticuada en muchos aspectos, pero cuyo certero punto de vista de hacer de R. Lull el campeón del antiaverroísmo latino, confirman las investigaciones más recientes.

(153) Obra, lug. y cap. cits., pág. 51.

CAPITULO XVI

LA PSICOLOGIA Y LA MISTICA

I

LÍNEAS GENERALES Y CARÁCTER DE LA PSICOLOGÍA LULIANA.

Fondo agustiniano y elementos aristotélicos.—Las cinco potencias del alma en general.—Los cinco sentidos corporales y el sexto sentido llamado "afato".—La trilogía de las potencias del alma racional y sus grandes desarrollos.—El *Arte memorativa*.—Relaciones entre el alma y el cuerpo.—Vigilia, sueño y ensueño.—Psico-fisiología de la sutileza y el ingenio.—Teoría del conocimiento.—Doctrina de los puntos trascendentes y sus oficios.—Los sentidos espirituales.—Tránsito a la mística.

1. Arte general, metafísica ejemplarista y misticismo: he aquí tres aspectos fundamentales de la filosofía luliana, que, desde otro punto de vista, significan tres momentos de un mismo proceso ascendente. Estudiar la mística luliana valdrá tanto como subir hasta la cumbre misma del pensamiento filosófico del Doctor Iluminado.

No hay una psicología luliana propiamente tal, esto es, completa y sistemática; pero no faltan en las obras del filósofo mallorquín atisbos y desarrollos psicológicos originales. En general, en la construcción de la psicología se refleja aquel dualismo radical entre cuerpo y alma, entre lo sensual y lo inteligible, entre lo temporal y lo eterno, que es una de las características del pensamiento filosófico luliano. En cuanto mira hacia el mundo de las cosas sensibles y terrenas, la psicología luliana ha sido construída en parte sobre elementos peripatéticos; pero, orientada definitivamente hacia el mundo de lo suprasensible y de lo divino, abre la puerta al misticismo y es de corte netamente agustiniano.

El hombre es un animal racional compuesto de cuerpo y alma (1).

---

(1) *Libre de contemplació en Dèu*, cap. 290, párr. 2 (tom. VI, pág. 206). Son especialmente interesantes para el estudio de la psicología luliana los capítulos 39 al 44 (tom. I, págs. 192-227), y especialmente todo el libro III (tomos III y IV) que versa sobre los sentidos corporales y los sentidos espirituales.

El cuerpo humano consta de cuatro humores: cólera, melancolía, flema y sangre, y tiene cuatro potencias, que son: la apetitiva, la retentiva, la digestiva y la expulsiva (2). Lull admite en el alma, considerada en general, cinco potencias: *la vegetativa, la sensitiva, la imaginativa, la motriz* y *la racional.* Sólo en el hombre se encuentran todas cinco, y por eso su alma participa de toda criatura (3). "El *alma vegetativa*—dice Ramón a su hijo en la *Doctrina pueril*—es el crecimiento de las plantas y del cuerpo del hombre o de la bestia, en razón de la naturaleza elemental. El *alma sensitiva* es la potencia por la cual las bestias, las aves y los hombres tienen cinco sentidos corporales. El *alma imaginativa* es la potencia por la cual son imaginadas las cosas corporales. El *alma racional* es la esencia que tiene el poder de recordar, de entender y de querer. El *alma motriz* es la potencia por la cual se mueven las plantas y las bestias hacia aquello que ellas desean, y el alma del hombre hacia aquello que ama" (4). La potencia sensitiva está sujeta a la potencia imaginativa; la potencia racional obra después de la imaginativa a fin de juzgar las cosas imaginadas; en último término actúa la potencia motriz al servicio de la potencia racional, que es dueña de todas las demás potencias (5).

No en las primeras obras (6), sino más tarde, admite Lull un sexto sentido corporal *(sisen seny)*, al que denomina "afato", y a cuyo estudio dedica una obra especial, el *Liber de affatu seu de sexto sensu*, terminada en Nápoles en 1294. Afato, dice, es aquella potencia con la cual el animal manifiesta en la voz a otro animal su concepción (7). El órgano del afato es la lengua; Lull esboza una psico-fisiología de este nuevo sentido harto rudimentaria (8). Llamamos afato al nuevo sentido, añade, porque su fin es manifestar la concepción que se hace dentro de la sustancia animada y sensada; ésta concepción se hace en el hombre según

(2) Obra cit., cap. 39, párr. 2 (tom. I, pág. 192).

(3) *Doctrina pueril*, cap. 85, "De anima" (ed. de Mallorca. 1906, pág. 161).

(4) Ibid., págs. 161 y 162.

(5) *Libre de contemplació en Dèu*, cap. 41, párrs. 4 y 10, y cap. 43, párr. 4 (tom. I, págs. 204, 205 y 216).

(6) En el cap. 27, párr. 3 (tom. I, pág. 131) del *Libre de contemplació en Dèu* se alude a la "potencia affativa"; pero esta idea no aparece desarrollada en el decurso de la obra.

(7) "Affatus es aquella potencia ab la qual animal manifesta en la vou a altre animal la sua concepció" (ed. Probst, apéndice a su obra cit., pág. 333).

(8) "L'orgue de afatus es la lenga, e lo seu esteniment es lo moviment que comensa en lo polmo, on se pren la concepció que subjectivament ve en la lenga, e de la lenga en lo paladar, en los locs dels vocals, e formas en la vou, on es feta, la manifestació de la concepció" (Ibid., pág. 333).

racionalidad e imaginabilidad, y en los animales no racionales según imaginabilidad (9). Con espíritu más anselmiano que aristotélico, afirma que el afato es más noble que el oído, el cual es potencia pasiva respecto a la voz; y, referido a Dios, más noble no sólo que el oído, sino también que los demás sentidos, "puesto que Dios es nombrable y no es visible, audible, gustable ni palpable".

2. El alma racional tiene tres virtudes o potencias: la memoria, el entendimiento y la voluntad. Pertenecen también al alma racional los cinco sentidos llamados intelectuales o espirituales, que nos certifican las cosas intelectuales, contrariamente a los cinco sentidos corporales o sensuales que nos certifican las cosas sentidas (10). La trilogía de las potencias del alma es de origen agustiniano y, como explica repetidamente el mismo Lull, es expresión simbólica de las tres personas de la Trinidad divina (11). El cultivo y ordenación de cada una de estas tres potencias, "objetadas" y referidas a la unidad troncal del alma, inspiró a Lull, ya en el primer período de su actividad filosófica, aquella vasta concepción de las tres Artes convergentes, encaminadas a hacer conocer, amar y recordar al Amado, a saber: el *Art inventiva*, el *Art amativa* y el *Art memorativa*, de las cuales habían de nacer, respectivamente, los tres *Arbres: de sciencia, d'amor* y *de membrança*.

Este proyecto no llegó a ser totalmente realizado. Compuso Ramón el *Art inventiva* y, años más tarde, el *Arbre de sciencia*, de los cuales hemos tratado oportunamente (12). También escribió el *Art amativa*, completada con el *Arbre de filosofia d'amor*, cuyo estudio reservamos para la mística. Hacia 1920, y en Montpellier, escribió un libro, dedicado a su hijo, que intituló *Arbre de filosofia, desiderat* (13), denominación con la cual quiso expresar el deseo, sólo esquemáticamente realizado en este libro, de dar a luz su ansiada *Art memorativa*, que trabajos perentorios le habían impedido llevar a ejecución. Efectivamente, advierte en el prólogo que "en este *Arbol* se contiene un espécimen del Arte memorativa". Y entendemos que es ahora el momento de dar a conocer, a guisa de

---

(9) Ibid., pág. 332.

(10) *Libre de contemplació en Dèu*, cap. 36, párr. 7, y cap. 294, párr. 7 (tom. I, pág. 176, y tom. VI, pág. 255).

(11) Cfr. *Libre de contemplació en Dèu*, todo el cap. 164 (tom. III, págs. 386-392), cap. 170, párr. 16 (tom. IV, pág. 16), y cap. 327, párr. 25 (tom. VII, pág. 152); *Libre de demostracions* cit., págs. 8 y 9; *Libre de meravelles*, lib. I, cap. IV (ed. "Els Nostres Clàssics", págs. 51-66), *et passim*.

(12) Véase el cap. XII, § II, n.º 7, y todo el § III, de la presente obra.

(13) Edición y proemio de S. Galmés en el vol. XVII de las "Obres de Ramon Lull" (Mallorca, 1933), que es la que utilizaremos.

episodio interesante, esa ingeniosa y bizarra invención luliana, digna de ser registrada en la historia de la psicología.

3. Para saber en qué consiste el Arte memorativa, hay que dar una idea de la significación, estructura y mecanismo del *Arbre de filosofía* de que forma parte. Este Arbol tiene tres raíces: espiritual, corporal y caos confuso, que es una mezcla de las otras dos; y está plantado en la memoria, el entendimiento y la voluntad, esto es, en las obras de estas tres potencias. Asegura Lull que, siguiendo el proceso de dicho árbol, podremos artificialmente recordar las cosas pasadas, entender las cosas verdaderas, amar las cosas buenas y desamar las cosas malas (14). El tronco del árbol es el *ens* y consta de nueve nudos, de los cuales derivan los *ramos* y *flores* siguientes:

	FLORES			TRONCO	RAMOS		
b.	bondad	diferencia	potencia	ENS	Dios	criaturas	*l.*
c.	grandeza	concordancia	objeto	ENS	real	fantástico	*m.*
d.	duración	contrariedad	memoria (15)	ENS	género	especie	*n.*
e.	poder	principio	intención	ENS	moviente	movible	*o.*
f.	sabiduría	medio	punto trascendente	ENS	unidad	pluralidad	*p.*
g.	voluntad	fin	vacío	ENS	abstracto	concreto	*q.*
h.	virtud	mayoridad	obra	ENS	intensidad	extensión	*r.*
i.	verdad	igualdad	justicia	ENS	semejanza	desemejanza	*s.*
k.	gloria	minoridad	orden	ENS	generación	corrupción	*u.*

Ramos y flores son "predicados" del *ens*, "el vocablo más general que puede ser nombrado, debajo del cual pueden ser consideradas todas las cosas" (16). Pero son también "principios" *(comensaments)*. Las letras *b, c, d, e, f, g, h, i, k,* designan cada una tres principios-flores (la *b* designa bondad, diferencia y potencia; etc.). Las letras *l, m, n, o, p, q, r, s, u,* designan cada una dos principios-ramos (la *l* Dios, criaturas; etc.). Advierte Lull que los dieciocho primeros principios (los de las dos primeras columnas) son los principios del Arte general admitidos en el *Art inventiva* y en el *Art amativa*.

Completa la imagen del Arbol la "figura circular" compuesta de cuatro círculos, tres de ellos giratorios, distribuídos cada uno en nueve cá-

(14) Dist. I, parte I, párr. 3, pág. 406.

(15) No es arbitrario que la "memoria" empareje con la "duración". Se lee en el *Art amativa* (parte III, párr. 6, pág. 103) que la memoria toma más de la duración que de ningún otro principio, así como el entendimiento de la sabiduría y la voluntad del amor.

(16) Dist. I, parte I, párr. 1, pág. 404.

maras: el primero superior y el tercero contienen en sus cámaras las letras representativas *b, c, d, e, f, g, h, i, k;* el segundo y cuarto, las letras *l, m, n, o, p, q, r, s, u.* Siguen: las "definiciones" de los principios; las "reglas" (en número de diez, equivalentes a las nueve consabidas que pasan a ser definitivas en el Arte general); las "preposiciones", compuestas de los principios (flores y ramos), con las cuales se hace posible resolver las "cuestiones", objeto de la última parte de la obra.

4. Lull define así la memoria: "la potencia que conserva aquellas especies que el entendimiento produce de los entes reales afirmando y negando, y aquellas especies que la voluntad produce de los entes reales amando y desamando". Y añade: "Has de saber, hijo, que esta potencia es una parte del alma racional; y hallarás en este libro manera de recordar artificialmente las cosas pasadas, si sabes tomar los significados de las cámaras de la segunda figura (circular) y si te sabes ayudar de las preposiciones y de las reglas de esta ciencia" (17). Más adelante presenta las "reglas de recordar" (18); y, para establecer su número, agota el cuadro combinatorio de *d* (la memoria) en función de *l, m, n, o, p, q, r, s, u* (principios-ramos). Resultan, pues, las siguientes reglas:

d, l. Memoria-Dios, las criaturas.—Establece los objetos posibles del recuerdo (Dios, ángeles, firmamento, alma racional (19), imaginación, sensualidad, vegetación, elementación, instrumentos de las cosas naturales y artificiales).

d, m. Memoria-ente real, ente fantástico (20).—Para recordar el ente real, conviene considerarlo según el estar y el obrar, el concordar y el contrariar, según las actividades internas o externas y según la du-

---

(17) Dist. I, parte III, párr. 3, "De les diffinicions de *d*", pág. 413.

(18) Dist. III, párr. 3, "De les preposicions de *d*", págs. 449-454. Reproducimos dichas reglas en extracto. Véase, del *Libre de contemplació en Dèu,* el cap. 161: "Com home es cogitant en la natura de la memoria humana" (tom. III, págs. 366-371), en el cual son apuntadas ya algunas de aquellas reglas y se contienen observaciones sagaces.

(19) El texto catalán dice "planetes"; pero en la versión latina de la edición de Maguncia se corrige, creemos que atinadamente, por "anima rationalis", pues se trata de los "nueve sujetos", que, como vimos (cap. XIII, § II, n.° 19), pasan a constituir una pieza del Arte general.

(20) Creemos interesante, para entender esta regla y para la teoría del conocimiento que será expuesta más adelante, transcribir la definición de estos dos términos. "Ens reyal es aquel del qual l uman enteniment trau les semblanses de les quals conpon lo seu fantàstic entendre. Aquest ens es dit reyal per so car està en si mateix, e ja fos so que l human enteniment no fos, él remandria en sí mateix so que es. Ens fantàstic es aquel que l human enteniment multiplica e conpon de species en les quals ateny veritat de les coses. Aquest ens no seria si l human enteniment no era so que es" (dist. I, parte III, párr. 11, "De les diffinicions de *m*", pág. 418).

ración de éstas, de acuerdo con los principios y reglas de esta ciencia. Para recordar los entes fantásticos, conviene cerrar los ojos a fin de que las especies de fuera visibles no impidan el recuerdo, inclinar la cabeza hacia adelante a fin de que la memoria se halle sobre el entendimiento (21), y que éste, en los vapores que suben hacia arriba, tome las especies que puso en la memoria. Es preciso también suspender el ejercicio de los sentidos corporales. Si a pesar de estas precauciones no surge el recuerdo, convendrá actuar los sentidos ampliamente y en todas direcciones, salvo el comer y el beber demasiado, y luego recogerse en la forma al principio explicada. El recuerdo persistente y no contrariado de las cosas recientemente vistas, oídas y tocadas, hará conseguir aquel recuerdo intentado antes sin éxito.

d, n. Memoria-género, especie.—Conviene a la naturaleza del recordar que las cosas generales sean recordadas bajo razón de intelectualidad o de sensualidad, y que dentro de las cosas generales se intente el recuerdo de aquellas especiales que se desea recordar.

d, o. Memoria-moviente, movible.—Puesto que en el movimiento natural está en potencia el movimiento artificial, si sabes hacer durar el primero en tu entender, podrás recordar aquello que deseas. Inversamente, favorece el recuerdo recordar el movimiento salido del moviente y el movible e investigar la naturaleza por la cual aquel movimiento dura y las naturalezas que le son contrarias.

d, p. Memoria-unidad, pluralidad.—Quien desee recordar alguna cosa, recuerde la unidad o la pluralidad de esta cosa, por vía de concordancia, de contrariedad y de diferencia, con arreglo a los principios y las reglas de esta ciencia.

d, q. Memoria-abstracto, concreto.—En las especies abstractas dura la recordabilidad de las cosas, puesto que el entendimiento al abstraer requiere a la memoria para que le aporte las especies pertinentes de los concretos. Conviene, pues, al recordar que se siga esta natural concordancia entre el entendimiento y la memoria. Por otro lado, el que quiera recordar conviene que ordene las potencias del alma a las cosas que desea recordar, considerando en aquellas potencias los concretos esenciales y accidentales: así, respecto de la memoria, recordativo, recordable y recordar son sus concretos esenciales, y aquello que ahora se quiere recordar es su concreto accidental.

---

(21) Esta precaución es congruente con la doctrina de la localización de las tres potencias anímicas, que será explicada más adelante.

d, r. Memoria-intensidad, extensión (22).—Si se quiere recordar cosas difíciles de retener, sépase recordar las intensidades de aquellas cosas que están próximas a las cosas que se desea recordar, y persístase en este recuerdo, estableciendo concordancia o contrariedad entre una y otra intensidad. En oposición a este procedimiento intensivo o simplificativo, preconiza Lull, como igualmente eficiente, el procedimiento extensivo o de composición, mediante los principios y reglas de esta ciencia, a fin de que en esa extensión conseguida, que se traduce en un aumento del humano conocer, aparezcan aquellas cosas que se intenta recordar. La ignorancia, el comer y el beber excesivos, los manjares cálidos, húmedos o indigestos y los vapores crudos son contrarios a la naturaleza del recordar.

d, s. Memoria-semejanza, desemejanza.—Si quieres recordar, comienza por recordar el fin por razón del cual intentas recordar, y luego acumula muchas semejanzas de dicho fin; si persistes largamente en este modo de discurrir, vendrán las semejanzas de las cosas que deseas recordar. Si no puedes recordar con las semejanzas, recuerda las desemejanzas, pon contrariedad entre las unas y las otras y hazla durar en tu recordar, entender y amar.

d, u. Memoria-generación, corrupción.—Si quieres recordar, considera la naturaleza según la cual la memoria engendra su recordar, el entendimiento su entender y la voluntad su amar, y nutre tu imaginación para imaginar, tu sensitiva para sentir y tu vegetativa para vegetar, porque todas estas cosas son necesarias para engendrar el recuerdo. La corrupción de la memoria proviene de demasiado recordar o de poco amar o poco odiar, al paso que su conservación y duración estriba en entender cosas verdaderas bajo razón de necesidad. También corrompen la memoria el poco entender y las cosas positivas, o sea, aquéllas que el entendimiento no entiende por razones necesarias, puesto que respecto de estas cosas no hay manera natural de que la memoria reciba las especies y de que ella a su vez las aporte al entendimiento. Lull preconiza una "medicina del recordar" (23).

Antes de explanar sus nueve reglas, sienta Lull que la memoria, según que siga o se desvíe del fin para el que ha sido creada y que no es

(22) El término luliano es "extensitat". Para mejor comprender la presente regla, transcribimos la definición de ambos términos: "Intensitat es aquel ens qui es pus prop a simplicitat que a composició. Extensitat es aquel ens qui es pus prop a conposició que a simplicitat" (dist. I, parte III, párr. 16, "De les deffinicions de *r*", pág. 421).

(23) Dist. IV, cuest. 52, pág. 487.

otro que recordar a Dios y sus obras, dura y *recuerda* o, por el contrario, se pervierte y *olvida*: es la "memoria recordante" y la "memoria olvidante" que vimos en la segunda figura, o sea la del alma racional, del *Ars magna* primitiva (24).

5. Las tres potencias del alma son iguales en naturaleza (25), no existiendo entre ellas distinción real, puesto que se identifican con la sustancia del alma y no son accidentes de ésta (26). Así como el triángulo consta de tres lados y los tres lados son el triángulo, así también el alma del hombre tiene tres virtudes, y las tres virtudes son el alma (27). Toda alma humana es compuesta de materia, forma y conjunción intelectual, y por eso es individual: el alma de David no es el alma de Adán. La simplicidad del alma, más que en carecer de partes, consiste en que en su sustancia no entren cosas contrarias que acarrearían su disolución e imposibilitarían su inmortalidad (28). El cuerpo del hombre es fruto de la generación de los padres, pero el alma racional es creada directamente por Dios (29). La unión del alma racional con el cuerpo es accidental o, como dice Lull, el alma entra en conjunción con el cuerpo (30). Hay mayor virtud de parte del alma, que es agente, que de parte del cuerpo, que es paciente (31). Por eso, se atribuye exclusivamente al alma,

---

(24) Véase el cap. XI, § III, n.º 16, de la presente obra. La distinción entre memoria recordante y memoria olvidante aparece ya en el cap. 161 del *Libre de contemplació en Dèu*, que hemos citado en la nota 18.

(25) "E en aquest pas pot hom conexer que totes tres les potencies de la ànima son naturalment eguals en axí per egualtat, com bones per bondat e grans per granea e poderoses per poder, e en axí de les altres" (*Arbre de sciencia*, t. I, pág. 202).

(26) "Memoria, enteniment e voluntat, qui son tres potencies les quals son de l'essencia de l'ànima racional" (*Arbre de sciencia*, t. I, pág. 179). "Es memoria de majoritat per çó que sia part substancial de la ànima, car si fos part accidental, no fora disposta a membrar grans coses ni a haver gran membrar, com sia ço que granea haja major concordança ab substancia que ab accident, e bonea atre tal" (*Arbre de sciencia*, t. I, pág. 181). Para el entendimiento y la voluntad, véanse los apartados siguientes: "De enteniment" (pág. 184 y sigs.) y "De voluntat" (pág. 200 y sigs.). Cfr. también: *Libre de contemplació en Dèu*, todo el cap. 164, y especialmente el párr. 12 (tom. III, pág. 388).

(27) *Libre de contemplació en Dèu*, cap. 165, párr. 21 (tom. III, pág. 397).

(28) Obra cit., cap. 325, párrs. 13, 14 y 15, y cap. 232, párr. 27 (t. VII, págs. 122 y 123, y t. V, pág. 62). Lull, además, en sus tratados antiaverroístas impugna la tesis del monopsiquismo (véase el cap. XV, § 4, n.º 31, de la presente obra).

(29) "E en aquest fruyt està altre home en potencia ab les condicions dels altres fruyts, les quals lo pare pot dar al fill que engenra, exceptat l'Arbre racional qui vè per creació" (*Arbre de sciencia*, t. I, pág. 227).

(30) "Aquest ordonament està per creació e roman en l'ànima qui ve pura al cors com intra ab ell en conjunció" (*Arbre de sciencia*, t. I, pág. 176).

(31) *Arbre de filosofia, desiderat*, dist. III, párr. 134, pág. 467; y *Libre de contemplació en Dèu, cap.* 320, párr. 19 (t. VII, pág. 63).

y no al cuerpo, el movimiento de la pasión y el hábito vicioso (32). De ahí el rico contenido que adquiere la vida espiritual, independiente hasta cierto punto de las exigencias corporales, y el inusitado dinamismo que el Doctor Iluminado llega a imprimir a la misma, como veremos al tratar de la mística y de la ética.

Lull expone, en diversos pasajes, una teoría primorosa de las relaciones entre cuerpo y alma, de la cual derivan posiciones y doctrinas curiosas y sorprendentes. La forma del alma racional conjunta y ajustada con el cuerpo, afirma, no puede tener sus virtudes en acto si no es con la ayuda y ordenación del cuerpo. Si éste se desordena, el alma no puede tener recuerdo ni entendimiento ni querer ordenados (33). En el niño la razón está en acto en el alma desde el momento mismo en que ésta fué creada por Dios en el cuerpo, pero está sólo potencialmente en las tres virtudes del alma, en las cuales estaría en acto si el cuerpo fuese actualmente instrumento suyo adecuado; bien entendido que la privación de actualidad no proviene de parte del alma sino de parte del cuerpo, el cual fué corrompido por el pecado (34). El cuerpo queda limitado dentro de la vida y la virtud del alma; en cambio, el alma está esencialmente y presencialmente dentro del cuerpo y fuera de él, pues alcanza a entender más cosas y más lejanas que aquéllas que el cuerpo siente (35). Aunque el alma está por todo el cuerpo, muestra mayor virtud en unos lugares que en otros. El corazón, la frente y el occipucio son en el cuerpo instrumentos adecuados para el querer, el entender y el recordar, respectivamente (36). Con todo, la diversidad de las tres virtudes del alma proviene del alma misma y no del cuerpo; en otro caso el alma, separa-

---

(32) "E en aquest pas pot hom conèxer com la quantitat de luxuria està de part la racional e no de part lo seu subjecte corporal; e per açó les besties brutes no han hàbit de luxuria, car no han na ura racional" (*Arbre de sciencia*, t. I, pág. 295). Esta doctrina es de abolengo agustiniano (véase a E. Gilson; *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1931, cap. IV, pág. 81).

(33) *Libre de contemplació en Dèu*, cap. 232, párrs. 25 y 26 (t. V, pág. 61).

(34) Obra cit., cap. 239, párr. 10 (t. V, pág. 120).

(35) Obra cit., cap. 320, párrs. 28 y 29 (t. VII, pág. 67).

(36) "Les obres de la ànima pus fortment son en lo cors en uns locs que en altres, axí com voler en lo cor e enteniment en lo front e memoria en lo cog, car pus aparellat loc e pus aparellat membre es lo cor a la ànima com aja son voler en actu, que no es lo peu e la mà; e assò matex es de la memoria e del enteniment" (obra cit., cap. 320, párr. 10, t. VII, pág. 59). Más explícito es el siguiente pasaje: "Per lo cervell qui es detras lo cap es la ànima aparellada a remembrar vertuós remembrament, e per lo cervell qui es en lo front es aparellada a entendre vertuós enteniment e per lo cor qui es aparellat a voler ha la ànima vertuosa volentat" (cap. 214, párr. 20; t. IV, pág. 388). En la versión latina de la edición de Maguncia "cog o "coc" son traducidos por "occiput".

da del cuerpo, sería incapaz de recordar y de entender y de amar, pues le ocurriría lo que al vino que, privado de la figura del recipiente cuando éste se rompe, se derrama (37).

Explica Lull extensa y minuciosamente la participación respectiva del cuerpo y del alma en los estados de vigilia, sueño y ensueño (38). Así como los sentidos sensuales están en el cuerpo, ora esté el cuerpo velando o durmiendo, y están fuera de la materia del alma, así las tres virtudes del alma, ya esté el cuerpo velando o durmiendo, están en la naturaleza del alma y no en la naturaleza del cuerpo. Y añade que, así como el cuerpo es despertado por los sentidos corporales mediante ruido o por toque o por hambre o sed, así también las tres virtudes del alma y los cinco sentidos intelectuales pasan de la potencia al acto por los sentidos sensuales que nos despertaron. Pero a su vez, los sentidos intelectuales son causa de que los sentidos corporales vengan de potencia al acto. El ensueño es un estado intermedio entre la vigilia y el sueño, en el cual los sentidos sensuales y los sentidos intelectuales están entre potencia y acto, entre causa y aventura. Si los sentidos sensuales están más en acto y en causa que los sentidos intelectuales, entonces soñamos preferentemente en las cosas sensuales y viciosas: mujeres, manjares, vestidos, riquezas, árboles, fuentes, latrocinios, etc.; si, por el contrario, los sentidos intelectuales están más en acto y en causa que los sentidos sensuales, el sueño versa especialmente sobre cosas intelectuales y virtuosas, tales como ángeles, demonios, almas, amor, sabiduría, etc. Otro factor son los cuatro humores, pues soñamos según el humor que más abunda: así el hombre colérico sueña en el fuego o en el color amarillo o en batallas. Fuera del curso natural influye también la amonestación angélica o diabólica.

6. Digna de especial mención es la teoría psico-fisiológica de la sutileza y el ingenio (39), la cual, forjada para finalidades místicas, preludia algunos puntos de vista de Luis Vives y Huarte. Hay una sutileza natural resultante de que el hombre esté bien instrumentado y ordenado en sus miembros corporales, como quiera que éstos son el sujeto en que el alma actúa sus virtudes; puesto que, cuanto mejor dispuesto sea el continente para recibir el contenido, más acabadamente se hallará éste

(37) Obra cit., cap. 320, párr. 14 (t. VII, pág. 61).

(38) Obra cit. Véase todo el cap. 313: "Com hom ama haver conexensa de la forma de vetlar e de durmir e de sumiar" (t. VI, págs. 455-465).

(39) Véase, en la obra cit., toda la dist. XXXI: "De subtilea" (t. IV, págs. 383-430), y especialmente los caps. 214 y 215. Lull da carta de naturaleza al término "ingenio": "Tot home qui vulla asubtilar l'enginy ni l'enteniment..." (cap. 216, párr. 3, pág. 397).

dentro de aquél. Hay también una sutileza accidental o adquirida que se engendra de la cooperación y uso cotidiano de los sentidos sensuales y los sentidos intelectuales. El hombre colérico es naturalmente más sutil que el hombre flemático, puesto que la cólera tiene mayor propiedad que la flema para hacer pasar las virtudes del alma de la potencia al acto; y la razón de ello es que dichas virtudes más naturalmente vienen en acto por el calor y la sequedad, que disuelven y separan las cosas contrarias, que por el frío y la humedad, que las constriñen y juntan. La sutileza natural es superior a la sutileza accidental. Teorizando, sin saberlo, su caso personal—el del hombre de genio y autodidacto—, afirma Lull que los hombres sutiles por naturaleza aprenden sin maestro, pues son rectores de su propio entendimiento y muy aptos para la disputa; por el contrario, los hombres sutiles accidentalmente entienden menos y no pueden guiar su entendimiento sino dentro de los términos aprendidos de su maestro, y por eso cuando se les cambia de una materia que han aprendido a otra por aprender, son vencidos. El sutil natural ama los significados intelectuales, como los géneros y las especies en general, y gusta de las razones y pruebas naturales; el sutil accidental prefiere los significados sensuales e individuales y disputa por autoridades, por milagros y por fe antes que por razones necesarias. Hay hombres dotados de sutileza sensual, esto es, para las cosas pertinentes a los sentidos corporales. Y como quiera que los hombres difieren en naturaleza y en complexión y también por el régimen de alimentación, de ahí que cada uno se sutilice más fácilmente en aquella sensualidad que le es propia. Unos son sutiles en el arte de la piedra, otros en la pintura, otros en la medicina y la cirugía, otros en la carpintería y la sastrería y las demás artes mecánicas. Los hay sutiles en el hablar, en el cantar y en tocar diversos instrumentos. Y es preferible que cada cual se sutilice en aquella arte que más le conviene por naturaleza, a que persevere largo tiempo en alguna otra arte que le es contraria naturalmente. Hay hombres sutiles en naturaleza sensual e intelectual: son los filósofos que tratan de la naturaleza universal y particularmente, puesto que de las cosas particulares e individuales suben con su entendimiento a las cosas universales, y de las cosas generales y universales descienden a adquirir el conocimiento de las cosas particulares e individuales, para lo cual han de usar de los sentidos comunes. En fin, los teólogos sutilizan en las cosas intelectuales, esto es, en la naturaleza divina, en la naturaleza angélica y en la naturaleza de nuestras almas. La sutileza intelectual está en el alma, y por eso mejora y fructifica; la sutileza sensual está fuera del alma y

no es muy útil ni provechosa. Pero, a la manera que el hombre sube la escalera cambiando sus pies de los escalones inferiores a los superiores, así también el que quiera ser sutil y entendido es preciso que de la sutileza sensual sepa subir a la sutileza intelectual.

7. En la teoría del conocimiento la abstracción aristotélica es completada con la iluminación agustiniana. Lull distingue entre el conocimiento de las cosas sensibles o sea las "sensualidades", que pueden ser sentidas y entendidas, y el conocimiento de las cosas suprasensibles o espirituales, esto es, las "intelectuidades". Entre estas últimas comprende no sólo a Dios, al ser angélico y al alma racional, sino también los artículos o misterios de la fe y, en general, las cosas que van "contra el curso natural". La explicación luliana de la primera categoría del conocimiento se mueve aparentemente dentro de las líneas generales de la doctrina aristotélico-escolástica (40), salvo ciertos detalles de terminología exigidos por su propio sistema; sin embargo, como ya notamos al exponer el método del ascenso del entendimiento (41), el coronamiento de la doctrina no es aristotélico.

El hombre, afirma Lull, viene a conocimiento de las cosas intelectuales a partir de las cosas sentidas (42). La potencia imaginativa sirve de intermediaria entre la potencia sensitiva y la potencia racional, de la que es servidora. Gracias al concurso del sentido común, que deriva de los cinco sentidos corporales, todo cuanto la imaginativa toma de los susodichos sentidos lo da y lo representa a la potencia racional (43). Para explicar la intelección propiamente dicha, recurre Lull a la doctrina del entendimiento agente y el entendimiento posible, subrayando que uno y otro son de la misma esencia y que se diferencian entre sí como la forma y la materia, la acción y la pasión (44). El concurso de ambos es condición necesaria para entender: el entendimiento agente imprime en el entendimiento posible las especies que antes elaborara y las hace inteligi-

(40) Véase a Maura y Gelabert: *Psicología luliana* (en "Revista Luliana", Barcelona, 1904-1905, t. IV, págs. 129, 161 y 225), estudio muy documentado, pero en el cual su autor, empeñado en estudiar el valor actual de la psicología luliana en sus relaciones con la doctrina de Santo Tomás de Aquino, pierde el sentido de la perspectiva histórica, escapándole el fondo esencial agustiniano de dicha psicología.

(41) Véase el cap. XIV, § II, núms. 8-10, de la presente obra.

(42) *Libre de contemplació en Dèu,* cap. 41, párr. 9 (t. I, pág. 205).

(43) Obra cit., cap. 42, párrs. 2, 4 y 5 (t. I, págs. 209 y 210).

(44) "Anima habet in se partes *activas et passivas*; activas, in quantum potentiae sunt agentes in accipiendo objecta quae capiunt, sicut intellectus qui capit similitudines a substantiis quas intelligit, et ille intellectus est agens scilicet producens... Anima habet potentias passivas in quantum in illis potest ponere impressiones et similitudines aliarum substantiarum, sicut in sua intelligibilitate quam habet ad intra et quae est de sua essen-

bles; en el entendimiento posible son entendidas. De este modo, de la capacidad intrínseca y esencial del entendimiento para entender, esto es, del entender sustancial, concorde con la inteligibilidad de los entes, se origina el entender accidental o de cada caso (45). Admite también Lull, como trámite obligado, la generación por el alma del *verbum sensuale* y el *verbum intellectuale* (46), y advierte que en el momento mismo en que terminan las operaciones de la abstracción y la intelección por la vía de la "ciencia adquirida", el entendimiento, superándose, sabe de sí mismo por "ciencia infusa" (47).

Conviene no perder de vista que el Doctor Iluminado es siempre el converso que quiere convertir, el nuevo trovador de Cristo que trueca definitivamente la afición a las cosas sensuales y terrenas por el gusto de las cosas divinas y eternas. No ha de extrañarnos, pues, que la psicología luliana se oriente desde sus primeros pasos hacia la vida intelectual pura y se muestre recelosa de los sentidos y de la imaginación. La imaginativa, afirma Lull en su primera gran obra (48), no toma sino de los

---

tia... in qua habet possibilitatem recipiendi similitudines substantiarum extrinsecarum... Et ille intellectus intelligibilis est possibilis, et agens et possibile sunt unius essentiae, et sunt differentia per differentiam formae et materiae, actionis et passionis" (*Liber de anima rationali*, part. II, ed. de Maguncia, t. VI, pág. 14).

(45) "A simili dico tibi, o Eremita, quod ad actum intelligendi sit necessarius intellectus agens naturalis differens ab intellectu possibili, qui sit de essentia intellectus, et idem de intellectu possibili, et qui invicem habeant intrinsecum intelligere consubstantiale, et quod ex omnibus tribus sit unus intellectus; et quod intellectivus, quem vocamus intellectum agentem, in suum proprium intelligibile, quem vocamus intellectum possibilem, deducat species acquisitas, et in ipso imprimat et faciat intelligibiles, et in ipso ipsas intelligat, ut intus ipsum in essentia et in natura intellectus entia sint intelligibilia, et sit acquisitum intelligere accidentale, quod fluit et refluit in intelligere substantiale, quod est intra" (*Quaestiones super lib. Sententiarum*, l. II, q. 82, ed. de Maguncia, t. IV, pág. 71. Véase también: *Arbre de filosofia, desiderat*, dist. I, parte III, párr. 18; dist. II, párr. 4; dist. III, párrs. 5-8, 30, 40 y 92-108; págs. 422, 428, 442, 446, 447 y 457-462).

(46) "Anima alio modo generat intellectuale verbum, alio modo sensuale; intellectuale quidem verbum generat, quando attrahit intellectuales phantasias, scilicet, bonitatem et ceteras de quibus generat verbum quo mediante attingit intellectuale obiectum, sicut aut Deum aut angelum aut animam aut memoriam, etc., aut etiam bonitatem Dei vel angeli vel animae, et sic de aliis; sed quando de sensibilibus attrahit phantasias, quae sunt similitudines rerum sensibilium, tunc anima generat sensuale verbum, attingens sensuales res sine sensu" (*Quaestiones per Artem demonstrativam solubiles*, q. 51, ed. de Maguncia, t. IV).

(47) "L'enteniment en les coses concretes pren la figura de les coses abstractes, e aquel es mijà per lo qual passa entendre la essencia del abstractu, e d'aquela esencia trau la figura dels concrets ab la qual entén les esencies d'aquels; e per asò posa lo seu entendre en cercle de dues figures compost, en lo qual ateny la j.ª figura ab l'altra segons sciencia acquisita, e con entén sobre aquel cercle, ateny sobre la sua natura per sciencia infusa" (*Arbre de filosofia, desiderat*, dist. III, párr. 102, pág. 460).

(48) *Libre de contemplació en Dèu*, cap. 42, párrs. 10, 11 y 12 (t. I, pág. 211).

cinco sentidos corporales, y por eso sólo puede deponer acerca de las cosas sentidas y que van según el curso de la naturaleza, pareciéndole imposibles las cosas futuras y pasadas que van contra el curso natural; en cambio, la potencia racional que toma de las cosas sentidas y de las intelectuales, traspasa el límite de la imaginativa, pues entiende y comprende las cosas que van contra el curso natural. Un paso más, y apenas se convenza el Doctor Iluminado de que la imaginativa constituye un obstáculo para la demostración de los artículos de la fe y para la contemplación mística, se desentenderá de aquella potencia como se prescinde de un servidor infiel e insolente (49).

8. Esa tendencia a desconfiar del conocimiento sensitivo cristaliza en dos doctrinas complementarias que imprimen carácter a la teoría luliana del conocimiento, y son: la de los "puntos trascendentes" y la de los "sentidos espirituales".

La doctrina de los puntos trascendentes es elaborada para fines polémicos, esto es, preferentemente para la demostración de los artículos de la fe, y por eso se perpetúa a través de las diversas Artes (50) y adquiere un vigor especial en los escritos antiaverroístas. "Punto trascendente—según la definición lapidaria del *Arbre de filosofia, desiderat*—es instrumento del humano entendimiento con el cual éste alcanza su objeto por encima de las naturalezas de las potencias que tiene debajo, y alcanza por sobre naturaleza el soberano objeto". En la *Declaratio Raymundi*, éste, con el objeto de encauzar la disputa antiaverroísta, aplica la regla octava del *Ars inventiva*, que versa sobre los puntos trascendentes, sentando ante todo que el entendimiento por su propia virtud trasciende a fin de entender las verdades de aquellas cosas que las potencias que le están sujetas no pueden alcanzar (51); tal ocurre cuando, por ejemplo, el

(49) "Molt plac a la Volentat de Blanquerna ço que havia fet l'Enteniment, qui lexà çajus la Ymaginativa qui l'empatxava a entendre, e pujà en alt entendre sens l'Ymaginativa lo Infinit Poder de Deu" (*Art de contemplació*, incluído en el *Blanquerna*, ed. de Mallorca, 1914, cap. I, pág. 437). Sigue, en la misma obra, la diatriba contra la imaginativa en la pág. 448, y especialmente a propósito de la Encarnación y la Eucaristía (págs. 459 y 480). En el *Libre de contemplació en Dèu*, cap. 77, párrs. 5 y 6 (t. II, pág. 99), se lee: "Tota esta error cau en ells (los infeels), per so car usen massa de la potencia ymaginativa e poc de la potencia racional... e per assò la raó d'ells va seguent lur ymaginacio, axí com home qui en tenebres segueix aquell qui li va davant".

(50) Véanse: *Art demostrativa*, dist. III, 2, pág. 105; *Ars inventiva*, dist. III, regla octava, págs. 37-65; *Art amativa*, parte II, regla sexta, págs. 44-46; *Arbre de filosofia, desiderat*, dist. I, parte III, "De les deffinicions de *f*", pág. 415, etc.

(51) "Intellectus per suam virtutem transcendit ad intelligendum rerum veritates, quas potentiae quae sub ipso sunt attingere non possunt" (*Declaratio Raymundi*, ed. Keicher cit., tertia positio, pág. 101).

entendimiento proclama el sabor dulce de la manzana frente al gusto depravado del enfermo que la encuentra amarga. Pero hay otra manera de puntos trascendentes—añade—, a saber, cuando el entendimiento *mediante la gracia de Dios* trasciende de sí mismo y alcanza en sí mismo la verdad de la primera causa y de sus operaciones, verdad que por su sola naturaleza no podría entender. Así sucede cuando, por ejemplo, el entendimiento considera que Dios ama al hombre justo y deja de amarle si peca, y, no obstante la mutación que ello significa y la consiguiente contradicción, acierta a entender la inmutabilidad de la voluntad divina (52). Por eso, en su *Lamentatio philosophiae,* Ramón sale al paso del averroísta incrédulo—que no puede entender que una virgen pueda parir un hijo, ni que de la nada pueda ser creado algo ni, en general, los artículos de la fe católica—con el consiguiente expresivo pasaje, que pone en boca de la Filosofía: "Yo soy Filosofía de dos maneras: primeramente, con el sentido y la imaginación mi entendimiento produce la ciencia; después, lo soy con las doce emperatrices, que son: la divina bondad, la grandeza, la eternidad, el poder, la sabiduría, la voluntad, la virtud, la verdad, la gloria, la perfección, la justicia y la misericordia. Con éstas soy superior y alcanzo corona de oro, mientras que con el sentido y la imaginación soy inferior y tengo sólo corona de plata" (53).

La doctrina de los sentidos espirituales o intelectuales constituye uno de los ejes de la mística luliana y es amplia y ricamente expuesta en el

---

(52) "Est et alius modus punctorum transcendentium, videlicet cum intellectus mediante gratia Dei supra se ipsum transcendit et in se ipso veritatem primae causae et eius operationem attingit, quam tamen in se ipso, videlicet in sua natura, intelligere non potest, veluti quando intellectus coniunctus considerat quod Deus diligit hominem iustum, sed quando ipse peccatum facit, Deus ipsum non diligit, unde intellectui videtur quod operationes illius hominis, quae in uno tempore sunt bonae et in alio malae, divinam mutant voluntatem in hoc quod ipsa unum et eundem hominem diligit in uno tempore et in alio non; et sic intellectus implicat contradictionem affirmans quod divina voluntas est immutabilis, quia est aeterna, et est mutabilis, quia diligit unum et eundem hominem in uno tempore et non in alio... unde ipse intellectus motus a contradictione praedicta et a simili supra suam naturam transcendit ad intelligendum immutabilitatem summae voluntatis, quamvis in uno tempore unum et eun em hominem diligit et in alio tempore non" (obra y lug. cits.).

(53) "Ego autem dupliciter sum Philosophia, videlicet primo cum sensu et imaginatione meus intellectus causat scientiam; post autem cum duodecim imperatricibus quae sunt hae: divina bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria, perfectio, iustitia et misericordia. Cum istis autem sum superius, et habeo coronam auream, et cum sensu et imaginatione inferius, et habeo argenteam" (Proemio, ed. de Estrasburgo, 1609, págs. 112 y 113).

Libre de contemplació en Dèu. Son esos sentidos espirituales, como vamos a ver, unos instrumentos de que dispone el alma para adquirir la sabiduría mejor que la ciencia y para llegar, dentro de las condiciones actuales de la vida temporal y por la triple virtud del recuerdo, del entendimiento y del amor, a la unión con el Amado.

II

La mística luliana en el "Libre de contemplació en Dèu".

Simbolismo y arquitectura de la obra.—Su contenido y significación.—Escolasticismo popular.—Itinerario patético del libro.—Limitación del conocimiento humano.—Ignorancia de la esencia de las criaturas y de la esencia divina.—Manifestación de las virtudes o atributos divinos en las criaturas.—Las "demostraciones" lulianas o la interpretación simbólica del universo.—Igualdad de naturaleza y concurrencia simultánea de las tres virtudes del alma.—Mayor actualidad de la voluntad en cuanto al ejercicio.—Los sentidos espirituales.—La "cogitació" o pensamiento reflexivo.—El apercibimiento.—La conciencia.—La sutileza.—El coraje o fervor.—Sus oficios y relaciones con las tres virtudes del alma y con los sentidos corporales.—El Arte de enamorarse de Dios y sus condiciones.—El Arte de orar y contemplar.—Oración sensual, intelectual y compuesta.—Arte de llorar y de dictar bellamente la oración.—Crítica del valor significativo de la palabra.—El método lógico-algebraico, auxiliar del Arte de contemplación.—El Arte moral o las cuatro exposiciones (literal, por tropología, alegoría y anigogía).—Las "carreras" y las "escalas" místicas.—La fruición mística, terrena y ultraterrena.—La vía mística extraordinaria.—El amor, la muerte y el martirio.

9. Lull inaugura su carrera literaria y filosófica componiendo, al frisar en los cuarenta años, el *Libre de contemplació en Dèu* (54), obra de carácter enciclopédico por su factura y por la amplitud de su visión, pero de naturaleza y finalidad esencialmente místicas. Escrita en plena fiebre de neófito, primero en lengua arábiga y vertida luego al romance catalán con refundiciones y ampliaciones (55), es, sin duda, la obra maestra del filósofo mallorquín; ella contiene en gérmen toda la enorme producción luliana. Es también la obra capital de la literatura catalana (56),

---

(54) Ha sido publicado en siete tomos (Mallorca, 1906-1914), que suman cerca de tres mil páginas, dentro de la gran edición de las "Obres de Ramon Lull". Los dos primeros corrieron a cargo de M. Obrador y Bennassar (son muy interesantes el proemio y las ilustraciones y notas que figuran en el tomo I); el tercero a cargo de M. F. [Miguel Ferrà], y los restantes, algunos de ellos con advertencias preliminares y epilogales muy instructivas, a cargo de S. Galmés.

(55) Cfr. cap. 352, párr. 30 (tom. VII, pág. 456), y también el *explicit* del libro.

(56) Recuérdese, a este propósito, el juicio de Torras y Bages, que hemos transcrito en el cap. IX, § II, pág. 285 y nota 72, de la presente obra.

aunque poco conocida y apenas estudiada, debido tal vez a su enorme extensión y a que hasta nuestros días no ha sido impresa en su texto catalán original.

En otro lugar nos hemos detenido en el aspecto lógico del *Libre de contemplació,* reconstituyendo a través de sus páginas la prehistoria del Arte general (57). También hemos explorado parte de su caudal psicológico en el bosquejo de la psicología luliana que acabamos de presentar. Vamos a emprender ahora el estudio de esta obra en su aspecto místico, que es el principal y más interesante. "El día en que, finalmente, Lull sea conocido y en que la inmensa síntesis del *Libre de contemplació* haya sido estudiada—ha escrito E. Longpré (58)—, la teología mística y la crítica literaria no vacilarán en colocarle al lado del príncipe de la teología contemplativa, San Buenaventura: Ramón Lull tiene pleno derecho a este rango de honor". Es preciso, ante todo, dar una idea del simbolismo y la arquitectura, del contenido y la significación de aquella obra singular.

Dos intenciones—se lee en el prólogo—mueven a Ramón a escribir: dar alabanza a Dios y obtener de él gloria y bendición; y, en seguida, explica la estructura simbólica de la futura obra. Constará de *cinco libros* en memoria de las cinco llagas de Jesucristo en la cruz, y estos cinco libros estarán distribuídos en *cuarenta distinciones* en recuerdo de los cuarenta días que el Señor ayunó en el desierto. Y deseando ofrecer materia contemplativa para cada día del año, la obra se compondrá de *trescientos sesenta y cinco capítulos* y además un capítulo complementario, atendido que las seis horas sobrantes de cada año, al llegar al cuarto año, forman un día. Cada capítulo constará de *diez párrafos* en memoria de los diez mandamientos dados a Moisés, y cada párrafo, en reverencia a la Unidad trina, se dividirá en *tres partes*; de donde resulta que cada capítulo tendrá *treinta partes,* en memoria de los treinta dineros en que Jesús fué vendido. El primer libro contendrá *nueve distinciones* en representación de los nueve cielos; el segundo tendrá *trece* por el número de Cristo con sus doce apóstoles; el tercero constará de *diez* por los cinco sentidos corporales y por los otros cinco espirituales; el cuarto tendrá *seis* por las seis carreras en las cuales Dios ha puesto al hombre, y el quinto y último tendrá *dos* por razón de las dos intenciones dadas al hombre. Estos cinco libros, distribuídos en tres volúmenes, se incluyen,

(57) Véase el capítulo XI, § II, núms. 7-11, de la presente obra.
(58) *Raymond Lulle* (en "Dictionnaire de théologie catholique" cit., tom. IX, col. 1132).

en recuerdo de la Unidad divina, debajo de un solo nombre: *Libre de contemplació en Dèu.*

10. Veamos ahora el contenido de estos cinco libros. Comienza Lull el libro primero desarrollando la triple tesis de que el hombre debe alegrarse de que Dios exista, de la propia existencia y también de la existencia del prójimo. Inmediatamente pasa a tratar de las "propiedades" del Ser divino, empezando por aquellas que se refieren a Dios exclusivamente: la infinidad, la eternidad, la unidad, la Trinidad, el poder, la ciencia, la verdad y la bondad. Examínanse en el libro segundo las propiedades divinas consideradas en orden a las criaturas: la creación, la ordenación, la recreación o redención, la voluntad, la soberanía, la sabiduría, la justicia, la largueza, la asistencia, la humildad, la misericordia, la gloria y la perfección. Exploradas las alturas divinas, desciende Lull a tratar de la existencia humana; y lo primero en que se fija son los instrumentos del conocer, esto es, los cinco sentidos corporales y los cinco sentidos espirituales: tal es el asunto del libro tercero, de una riqueza psicológica imponderable. El psicólogo espontáneo oculto bajo el sayal del misionero ha sabido acumular, en este libro, todas sus experiencias de hombre mundano y de viajero curioso e infatigable; la observación realista, así introspectiva como social, fronteriza de la sátira que no se detiene ante ningún estamento ni jerarquía, llega a un alto grado de madurez, sin perder de vista jamás la intención mística; el estilo, vivacísimo, acaba de imprimir carácter documental a esas páginas memorables. "Bastaría y sobraría—dice un crítico lulista (59)—con que Lull hubiese escrito nada más que aquellos ciento veinte capítulos del libro tercero de *Contemplació*, para merecer la consideración de gran escritor, de filósofo-poeta, de vidente "iluminado" que la fama ha divulgado respecto de él a través de los siglos". Pero el hombre, además de conocer, cree. El problema de las relaciones entre la fe y la razón constituye el asunto principal del libro cuarto. La solución a este problema viene preparada, con gran aparato filosófico, en cuatro distinciones preliminares que tratan, respectivamente, del ser, la necesidad y la privación; de las sensualidades y las intelectuidades; de la causa final en las cosas sensuales y en las cosas intelectuales; de las cualidades y los significados. Vemos confirmada aquí y ampliamente desarrollada aquella tendencia, que hemos registrado en la psicología, a desconfiar del conocimiento sensitivo y a refugiarse en el conocimiento intelectual puro para explicar aquellas cosas que, como los artículos de la fe, están fuera del curso natural. Adentra-

(59) M. Obrador y Bennassar, proemio del tomo I, pág. XVI.

do ya en el problema central, estudia Lull cómo la fe y la razón están en el hombre en potencia y en acto, y trata de la fe verdadera y de la falsa, de la fe natural y de la que no lo es, y otro tanto hace respecto de la razón. Después de esto, entra ya en la demostración de los catorce artículos de la fe y de los diez mandamientos. En la última distinción embiste bravamente el problema de la predestinación. El hombre no sólo conoce y cree, sino que además ama y siente la necesidad de ascender a su origen divino, que es también su término. Esta parece ser la idea directriz del quinto y último libro, de extensión desproporcionada en relación con los anteriores, y que consta sólo de dos distinciones, las cuales versan, respectivamente, sobre el amor y la oración. La primera distinción contiene una vasta enciclopedia mística del amor (60). En ella se trata extensamente del amor que Dios tiene a sí mismo, del que existe entre la naturaleza divina y la naturaleza humana en Jesucristo, del que la humana naturaleza de Jesucristo tiene a sí misma, del amor que Jesucristo profesa a los ángeles y éstos a aquél, del que Dios tiene al hombre y Jesucristo al humano linaje, del que los ángeles tienen a sí mismos y a los hombres, y del que el hombre tiene a Dios en este mundo y en el otro y también a la humana naturaleza de Jesucristo. Trata asimismo de las cosas y personas que el hombre está obligado a amar, del arte de enamorarse de Dios, del amor que tiene el hombre a loar a Jesucristo y del que tiene el hombre mundano a las cosas mundanas. Sigue el examen del amor entre Jesucristo y la Virgen María y del que ésta profesa a los ángeles y a los hombres. Otra serie de capítulos versan sobre el amor que el hombre tiene a su ley, el que el mismo hombre tiene en este mundo y el que tienen los santos en la gloria celestial, el amor que el cuerpo siente hacia el alma y viceversa, y el que el hombre tiene a la sabiduría, a los honores, a la salud, a la santidad, a la oración, a la libertad, al orden, a la felicidad, a la pobreza y a la riqueza, a la vida y a la muerte. Se puntualiza la distinción entre el amor sensual y el amor intelectual, entre el verdadero y el falso amor, entre el amor perfecto y el defectuoso. Se analiza el amor que el hombre tiene a sí mismo y son estudiadas las formas sociales del amor: el que se da entre el príncipe y su pueblo, entre padres e hijos, entre marido y mujer, entre parientes, vecinos y extraños, entre amigos y enemigos. Se enseña a buscar el amor en la forma (natural, artificial y compuesta); trátase del amor a conocer la forma del paraíso y la forma de velar, de dormir y de soñar, y a indagar la bondad que hay en el amor, y, por último, se precisa la limitación del amor en

(60) Ocupa todo el tomo VI, que tiene 480 páginas.

el tiempo y del tiempo en el amor. La segunda y última distinción del libro quinto versa sobre la oración (61). En esta parte de la obra es expuesto propiamente el arte de contemplar y son descritos los métodos de ascensión mística. En el capítulo primero (que es el 315 de la obra) trata Lull de las formas de la oración, distinguiendo entre la oración sensual, la oración intelectual y la oración compuesta de una y otra, que es la que propone; y advierte que este capítulo viene a ser como el molde en que serán vaciados los restantes. Pero aunque el autor permanece fiel a este propósito, su desarrollo es lento y, a veces, difuso. Además, a partir del capítulo 328, Lull introduce y aplica de un modo intermitente, pero con entusiasmo cada vez mayor, su método lógico-algebraico (62) a las materias que va exponiendo; y esto es causa de que la lectura, más que difícil (63), llegue a hacerse insoportable.

El capítulo 366, que es el último, es de autocrítica, y ofrece mucho interés, porque en él se descubren la significación de la obra y los propósitos del autor. Está dividido en cuatro partes. En la primera trata de la bondad de la obra. Lull se muestra satisfecho de la labor realizada: el volumen segundo—dice ingenuamente—es mejor que el primero, y el tercero mejor que el segundo, y la razón de ello es que este libro ha sido hecho por gracia y con la ayuda de Dios. Enumera las múltiples ventajas de la obra, pasando rápidamente revista a las materias tratadas. Por este libro, afirma, puede el hombre ser sanado de enfermedad sensual e intelectual. Es bueno este libro, añade, porque enseña a disputar y a convertir a los que están en error, volviendo a aquella devoción que existía en tiempo de los apóstoles para predicar la santa fe católica. Todo el mundo podría ser convertido a esta fe siguiendo el arte, la regla y la manera de este libro, el cual, por otra parte, sirve para aumentar el honor, el poder y la riqueza de la Santa Iglesia de Roma. En fin, la manera de este libro incita al hombre a enamorarse de Dios hasta morir por él por amor. Trata en la segunda parte de la manera de entender el libro, deteniéndose Lull en largas y minuciosas explicaciones. Aconseja al que quiera aprenderlo que comience por el primer volumen y pase al segundo y luego al tercero, "car lo segon volum es pus escur e greu d entendre que l primer, e lo ters pus que l segon". Encarece la conveniencia de

(61) Llena todo el tomo VII y último, que consta de 653 páginas.

(62) Véase el capítulo XI, § II, núm. 6, 8.º, y núm. 10, 1, de la presente obra.

(63) Una de las razones con las que Lull justifica el uso de su método lógico-algebraico es que "pus breument es dita una letra que no es *encarnació* o *trinitat* e axi de les altres coses" (cap. 335, párr. 30, pág. 251). El secreto, por tanto, para poder efectuar la lectura consiste en reconstruir el texto con los términos sustituídos por las letras.

aprender los vocablos de filosofía y teología en él usados, si se quiere entender "aquesta sciencia de contemplacio novellament ab novella manera demostrada". En la tercera parte explica las cuatro maneras de contemplar en este libro, a saber: leer un capítulo cada día durante todo el año; elegir párrafos al azar, con la probabilidad de experimentar el placer de quien encuentra una flor; seguir la tabla de materias, y, por último—y ésta es la mejor manera—, extraer toda la sustancia posible de un párrafo elegido y, si éste es insuficiente, añadirle otro, como se echa agua una vez triturado el agraz ("agràs") a fin de obtener más rendimiento. En la cuarta y última parte Lull da gracias a Dios y se preocupa extraordinariamente de la perpetuación y divulgación de su obra, "tan cordial y adentrada en el amor de su alma" y que "es al mundo tan necesaria". Teme que perezca o sea destruída por hombres sin conciencia, mordedores de la honra ajena, y por eso la encomienda a Dios y a sus Santos para que la guarden y la defiendan y sea esparcida por el mundo en muchos lugares, y vaya a manos de los hombres amantes de la verdad. No recata su condición de pobre pecador y de hombre sin saber ni autoridad. Esta razón y la nobleza y santidad de la obra, la cual no es suya sino de Dios en aquellas cosas en que es buena, le quitan la ambición de poner en ella su nombre.

11. Afirma Lull que su libro ha sido compuesto con razones de filosofía y de teología (64). Y, efectivamente, el filósofo escolástico popular hace acto de presencia desde los primeros momentos y se nos revela doblemente por un afán no contenido de agotar las materias con divisiones prolijas y enrevesadas distinciones, y por la vena inagotable de sus recursos plásticos—a veces pueriles—y de su léxico. Abundan en la obra las repeticiones, y hay páginas de difícil y desesperante lectura. Sorprenden, en cambio, la facundia y la sutileza de la argumentación y una insaciable curiosidad intelectual que deja huellas geniales en no pocas materias desfloradas al pasar. Pero, por encima de todo, el *Libre de contemplació* es un libro de confesiones que, si por la exuberancia y la apasionada vitalidad del personaje que lo escribe y por las circunstancias de su conversión tumultuosa empareja con las *Confesiones* de San Agustín, por la gracia desaliñada, pero inconfundible, del estilo evoca el nombre de Santa Teresa de Jesús. El interés del libro se mantiene vivo y palpitante, porque el autor ni un solo momento deja de hacernos la historia de sus estados interiores. El lector asiste al espectáculo de un libro que

(64) Cap. 366, párr. 16 (tom. VII, pág. 364). En otro lugar dice que "es compost de sciencia theological e de sciencia natural" (cap. 230, párr. 30; tom. V, pág. 45).

se está elaborando en su presencia y va creciendo y tomando proporciones insospechadas para el mismo autor, que en perpetuo aprendizaje, pero asistido por la gracia divina, es el primero en mostrarse sorprendido. Por eso es tan instructivo, antes de explorar su fondo místico, seguir el que podríamos denominar itinerario patético de la obra.

12. "Comenzamos esta obra—exclama Ramón en el prólogo—con gran alegría y con gran audacia, forzados por gran amor. Y, a ejemplo del hombre que se aventura con el objeto de conseguir aquello que tanto ama, nosotros de buen grado nos abandonamos a la aventura cuanto a la manera de tratar esta obra. Así como la liebre acosada por el lebrel necesita sus cuatro pies, también ahora en esta obra necesitamos de todas nuestras fuerzas. Pero, así como yo no he venido al ser por mis fuerzas, así, Señor, la carga tan pesada de esta obra no puede llegar a término por mí" (65). Por eso, todo el proceso de la obra es un monólogo ininterrumpido en alabanza al Artífice supremo, entrecortado por sollozos y alaridos del alma que se traducen en una efusiva y policromada letanía: "¡Ah, Señor glorioso y maravilloso!", "¡Ah, Señor que enamoras a tus siervos!", "¡Ah, Señor grande, fuerte, excelente sobre las altezas y honrado sobre todos los honores!", "¡Oh, Rey franco, donde reside toda franqueza y caridad!", ¡"Sabio Señor, dulce, paciente!", etc. La obra va creciendo: su humilde operario trabaja día y noche (66), como la hormiga que por exceso de voluntad lleva sobre sí un cuerpo mayor que el suyo (67), y tanto le absorbe esta obra que hace en honor de Dios que no puede ocuparse en ninguna otra cosa (68). Y así como la enormidad de la carga acaba por cascar y destruir el dorso de la bestia, también Ramón ha estado muchas veces a punto de perecer "por la larga continuación y por las grandes sutilezas de esta obra" (69). "Tanto me place, Señor—exclama—, esta obra de *Contemplació*, que de ningún modo quisiera morir, si os place, hasta que la obra esté acabada" (70). Por eso, al terminar cada distinción y cada libro, su alma desborda en exclamaciones gratulatorias; y en el momento de dar fin a la tarea, puesto de hinojos y besando la tierra, levanta sus manos y sus ojos y su pensamiento

(65) Prólogo, párrs. 20, 23, 25 y 26 (tom. I, págs. 5 y 6).
(66) Cap. 131, párr. 20 (tom. III, pág. 187).
(67) Cap. 220, párr. 21 (tom. IV, pág. 436).
(68) Cap. 131, párr. 21 (tom. III, pág. 188).
(69) Cap. 366, párrs. 23 y 29 (tom. VII, págs. 638 y 642).
(70) Cap. 160, párr. 28; y también el cap. 131, párrs. 20 y 21, y el cap. 146, párr. 19 (tom. III, págs. 365, 187 y 277, respectivamente).

hacia el cielo para adorar y contemplar a Dios por la ayuda y gracia con la cual su siervo ha podido acabar la obra (71).

Afluyendo a este itinerario central—que no es más que el proceso afectivo de la obra—, hallamos un conjunto de temas interferentes de orden sentimental. Un primer tema es el de la propia conversión: el recuerdo de su vida disoluta y escandalosa, evocado constantemente por Ramón, imprime a la obra un carácter personal y autobiográfico, aun salvadas ciertas exageraciones—que el autor muy discretamente confiesa (72)—, necesarias para provocar el contraste con la nueva vida de converso. Ábrese el drama familiar: Lull escribe estando sometido todavía a estado de matrimonio, aunque deseoso de huir de las obras y de los hechos en los cuales la lujuria le ha corrompido y ensuciado (73). Tiene que subvenir a las necesidades de su mujer, de sus hijos y de sus amigos, y todo eso es un obstáculo insuperable para la vida contemplativa (74). No lo es menos tener que vivir en poblado y en trato diario con los hombres, y no, según quisiera, como el religioso ermitaño, lejos de las vanidades del mundo (75). Otro tema es el de la conversión de los infieles y la conquista de Tierra Santa, tanto más inquietante cuanto mayor es la falta de fervor que, en este punto, advierte y censura Ramón en los clérigos, los prelados, los cardenales y el Papa, así como en los príncipes y caballeros (76). Pero hay un tema dominante y que llega hasta la obsesión: es el tema del martirio que retumba en cada página y estalla periódicamente como expresión de situaciones tempestuosas del alma del autor, dando lugar, dentro de la obra, a pasajes escalofriantes (77). Es que la muerte voluntaria y por amor o, como dice Ramón, el derramamiento de sangre para la conversión de los infieles constituye, según veremos, un trámite abreviativo para llegar a la ansiada unión con el Amado.

---

(71) Cap. 365, párr. 30 (tom. VII, pág. 624).

(72) "En molts de locs en esta obra nos guabam de esser vertuós e de esser viciós, e assò fem per tal que la obra ne sia mills afigurada", y añade que ha procedido "axí com lo trobador se guaba de bé esser enamorat per tal que sa cansó ne sia mellor" (cap. 366, párr. 26; tom. VII, pág. 640).

(73) Cap. 143, párr. 24, y también el cap. 138, párr. 7 (tom. III, págs. 261 y 227), y otros.

(74) Cap. 316, párr. 7 (tom. VII, pág. 14).

(75) Cap. 151, párr. 30 (tom. III, pág. 310).

(76) Cfr. cap. 106, párrs. 28 y 29, y cap. 110, párrs. 28, 29 y 30 (tom. III, págs. 25 y 50); cap. 309, párrs. 19-21 y 22-24 (tom. VI, págs. 417-420); cap. 346, párrs. 10, 17 y 18, y cap. 360, párrs. 7-9 (tom. VII, págs. 370-374 y 546), *et passim*.

(77) Entre estos pasajes, véanse: cap. 129, párr. 29, y cap. 131, párrs. 20 y 21 (tom. III, págs. 176 y 187), y asimismo los caps. 220 y 222 (tom. IV, págs. 431-439 y 447-454).

Gracias a estos antecedentes, nos será fácil sorprender la línea mística esencial dentro de esa inmensa selva de ideas y afectos que se denomina *Libre de contemplació en Dèu.*

13. "Si el hombre que encuentra una piedra preciosa se alegra mucho por este hallazgo, porque la ve bella y sabe que es muy buena, con razón nosotros que sabemos que vos existís hemos de alegrarnos en vuestro ser, por lo mismo que está en el ser y no está en privación. Porque quien se alegra del hallazgo de las cosas finitas, gran maravilla sería si no se alegrase del hallazgo de la cosa infinita" (78). Con esta proclamación jocunda de la existencia de Dios comienza la obra. "Pero ¿qué corazón podría comprender ni la virtud ni la bondad de vuestro ser? Ninguno" (79).

Somos finitos en el mundo: finitos en cuanto al ser y en cuanto a las obras, dentro de la grandeza de la esencia divina (80). Lull ha proclamado en términos muy elocuentes la limitación del conocimiento humano y la profunda ignorancia en que nos hallamos respecto de la esencia de las criaturas y de nuestra propia alma, cuanto más de la esencia divina: "¡Es tan grande la deficiencia de nuestro saber! Porque por deficiencia de saber nos ufanamos y nos gloriamos en procurar saber aquello que no sabemos, y afirmamos que sabemos el ser de las cosas, que no sabemos, y no paramos mientes en que nos falta el saber para saber nuestro propio ser." No sabemos qué es la materia en sí misma. Tampoco sabemos qué cosa es el tiempo: ignoramos el pasado y el futuro, incluso el momento presente, puesto que el *ahora,* por su poquedad y por la rapidez con que va del tiempo pasado al tiempo futuro, escapa a la apercepción del entendimiento. También la sustancia angélica permanece oculta a nuestro saber, puesto que de ella no se hace representación a nuestros cinco sentidos espirituales por los sentidos corporales. Y lo mismo cabe decir de la esencia de nuestra propia alma. "Esto es casi maravilla: que tengamos alma y no sepamos lo que ella es en sí misma... Pues si el entendimiento y el saber desfallecen en cuanto a saber lo que somos, ¡cuánto más, Señor, nos debe faltar para saber y conocer lo que sea vuestra substancia en sí misma!... Por eso os ruego que me guardéis y me salvéis este saber que me habéis dado, para conocer la escasez y la mezquindad de mi saber... Si los hombres orgullosos y vanos supiesen la poquedad y la frivo-

---

(78) Cap. I, párr. 1 (tom. I, pág. 7).

(79) Ibid., párr. 19, pág. 9.

(80) "On, con nosaltres siam dins lo mon fenits, som, Sényer, fenits en esser e en obres, dints la granea de la vostra sancta essencia... Nos som en vos fenits" (cap. 5, párrafos 2 y 3; tomo I, pág. 23).

lidad de su saber, no serían tan altivos con su Creador y su Señor ni tampoco con su prójimo... Pero, Señor, aunque yo no sepa lo que es vuestra esencia, ni mi ser ni el de las criaturas, bástame a lo menos que sepa que vos existís, bástame que me sepa sometido a amaros, honraros y serviros con todas mis voliciones y todas mis fuerzas" (81).

14. Pero, ya que no en su esencia, Dios se manifiesta por sus virtudes, propiedades o atributos en las criaturas y de un modo especial en el hombre. "Así como el príncipe ordena el pregón antes de ahorcar al condenado, y el pregón significa que el príncipe es justiciero, así también vos, Señor, habéis mandado y querido que las criaturas os signifiquen por aquello que sois, a fin de que el hombre os pueda recordar y entender y conocer por quien sois y no por otro que no sois" (82). Sin embargo, Dios se manifiesta más en unas criaturas que en otras: "Así como la potencia sensitiva es más virtuosa en unos lugares del cuerpo que en otros..., así también vuestra santa vida gloriosa mejor demuestra su virtud por unas criaturas que por otras: tal sucede con el alma que recibe más virtud de vuestra vida que el cuerpo, y el cuerpo más que la manzana, y la manzana más que la piedra, y el paraíso más que el infierno" (83). Lull se lanza ávidamente a la tarea de "demostrar" cada una de las virtudes o atributos divinos por los "significados" de las criaturas, consideradas en sus diversas categorías: el firmamento y los ángeles, los elementos, los metales, los vegetales, los animales y el hombre (84). La demostración culminante y cuyo eco resuena en todos los ámbitos de la obra, es la Trinidad (85). Estas "demostraciones" lulianas son, más que otra cosa, una interpretación simbólica del Universo, en la cual la lógica de la analogía predomina notoriamente sobre la lógica silogística. Más que una demostración, lo que, en realidad, intenta Lull, es una "mostra-

---

(81) Los textos del presente párrafo han sido extraídos o extractados del cap. 20: "Com Deu sab totes coses que son ni quines son" (tom. I, págs. 97-100). Insiste Lull sobre el mismo tema, con no menor elocuencia, en los caps. 19, 168, 170, párrs. 24 y 25, cap. 171, párrs. 22, 23 y 24, caps. 177, 206 y 219, y en muchos otros pasajes de la obra.

(82) Cap. 350, párr. 6 (tom. VII, pág. 419).

(83) Cap. 320, párr. 18 (tom. VII, pág. 63).

(84) Cfr. todos los capítulos de los libros I y II, los cuales versan sobre las "propiedades" o atributos divinos; también los capítulos 245-254 del libro IV, en los cuales se insiste sobre algunos de aquellos atributos con motivo de la demostración de los artículos de la fe católica; y, por último, los capítulos 319-336 de la segunda distinción del libro V, donde son revisadas las virtudes divinas desde el punto de vista contemplativo o de la oración, y especialmente el cap. 339: "Com hom adora e contempla lo honrat Deus gloriós per tal que li do conexensa e demostracio de ses virtuts glorioses".

(85) Cfr. especialmente los caps. 11-13, 179-181, 246, 317 y 327.

ción" de la presencia divina en todas las criaturas y en cada rango de ellas.

"Vuestra vida gloriosa, Señor Dios, está dentro y fuera de todas las criaturas y es infinita y substancial en todas las cosas, y de vuestra vida reciben gracia, sustentación y bendición todas las criaturas" (86). Esta presencia divina, ignorada por las criaturas inferiores, reviste caracteres especiales al manifestarse en el hombre: "No es preciso que el hombre vaya a buscaros lejos, porque estáis muy cerca, ya que nosotros somos finitos en vos. Como quiera que vos, Señor, sois infinito y nosotros finitos, fácil cosa es a los que os aman que os encuentren a toda hora que os quieran, porque por todos los caminos os podrán encontrar. Y, por tanto, Señor, no es preciso a los hombres justos servidores vuestros que vuelvan su cara de una a otra parte cuando os querrán encontrar; porque, puesto que ellos son finitos, dentro de su corazón os podrán encontrar. El lugar más cercano en que sois encontrado, es ciertamente el corazón del justo; el lugar más lejano en el que no sois encontrado, es en verdad el corazón del pecador" (87). El alma humana es un espejo en el cual son revelados los secretos de Dios cuando ella, desembargada de las cosas sensuales, se eleva intelectualmente a la contemplación de las virtudes divinas. Al ver las virtudes divinas, se ve a sí misma; y, viéndose a sí misma, tiene conocimiento de cosas divinas que antes le eran secretas, porque ella no se veía a sí misma en la perfección de Dios. "Así como el espejo no puede demostrar ninguna figura que no le sea puesta delante, así el alma humana no podría apercibir ninguno de vuestros secretos si vos no le dieseis gracia para que pudiese tener conocimiento de vuestra bondad y de vuestra perfección" (88).

15. El alma humana está dotada, en efecto, de instrumentos adecuados que le certifican no sólo ese sentimiento de la presencia divina en nosotros, sino que le permiten, mediante ciertos trámites y precauciones, llegar hasta la intimidad y la unión con Dios. Tales instrumentos—que lo son, no de una parte, sino de toda la vida espiritual—son las tres virtudes del alma y los cinco sentidos espirituales, servidos en parte y condicionadamente por los sentidos corporales.

Lull se esfuerza en demostrar que las tres virtudes o potencias del alma, tanto por su naturaleza como en su ejercicio, son imagen de las vir-

---

(86) Cap. 320, párr. 30 (tom. VII, pág. 68). Cfr. también el texto de la nota 80.

(87) Cap. 5, párrs. 13-16 (tom. I, pág. 24).

(88) Cap. 174, párrs. 6 7 (tom. IV, pág. 50). El símil del espejo es frecuentísimo en toda la obra.

tudes divinas y muy especialmente de la Trinidad (89). A la propia naturaleza del alma pertenece la generación que la memoria hace del entendimiento y la procesión que la voluntad recibe de la memoria y del entendimiento. La memoria genera el entendimiento, porque, si las cosas no fuesen recordadas, no podrían ser entendidas. De la memoria y el entendimiento es generada la voluntad, porque, si la cosa no fuese recordada y entendida, jamás podría ser querida, amada o desamada. "Estas *tres* naturalezas están unidas para constituir *una sola* alma del hombre". Sin embargo, una virtud no es la otra; cada virtud tiene su propiedad, con la cual ejerce su oficio propio a fin de dar su acabado cumplimiento al alma. La memoria recuerda las figuras y los colores, los estados y las cosas pasados; el entendimiento entiende las diversidades y las diferencias que hay entre unas figuras y otras, entre un color y otro, entre una y otra situación, y asimismo las cosas futuras; la voluntad ama u odia aquellas cosas que el alma recuerda y entiende, y quiere que unas cosas sean mejores o peores, antes o más tarde, o bien que sean o no sean. En las cosas en que el hombre usa de sus sensualidades con los cinco sentidos corporales, usa de las tres virtudes del alma en tal manera y en tal división que la obra de la una no es parecida a la obra de la otra. Pues mucho más se diferencian las obras de las tres virtudes del alma cuando el hombre se ocupa en las cosas sensuales que no cuando se ocupa en las cosas intelectuales. La causa y la razón de ello es que las sensualidades son tratadas por manera de composición, mientras que las intelectuidades lo son por manera de simplicidad. Y, puesto que las tres virtudes están en el alma unidas simplemente en una substancia, por eso su obra está más unida en las cosas simples que en las cosas compuestas, hasta el punto que, cuando ellas se ocupan en las cosas intelectuales, apenas se puede conocer la diversidad que hay en sus obras. "Cuando el hombre, Señor, piensa en el ser de vuestra gloriosa deidad, la memoria del hombre recuerda vuestra gran bondad y vuestra gran nobleza y las grandes noblezas que hay en vuestras perfectas virtudes. El entendimiento del hombre, Señor, cuando trata del ser de vuestra deidad, entonces *hace*

---

(89) "Com home es cogitant que en la anima racional memoria no es enteniment ni volentat, ni enteniment no es memoria ni volentat, ni volentat no es memoria ni enteniment" (cap. 164, § 30, tom. III, pág. 386). "On beneyt siats vos, qui tant unides havets les virtuts de la anima, per tal que en lur unitat sia significada la unitat de les tres persones divines" (ibid., pág. 392). Mientras otra cosa no se indique expresamente por cita, la doctrina que sigue en el texto acerca de las tres virtudes del alma, es extractada de este capítulo y del siguiente, o sea el 165: "Com hom cogita en la manera segons la qual les tres vertuts de la anima se unexen e son una substancia simpla".

otra cosa que no hace la memoria; porque la memoria recuerda vuestra bondad, pero el entendimiento entiende por qué razón vuestra bondad es tan excelente sobre las criaturas y qué razones hay para que vos debáis ser el Creador y nosotros las criaturas. Mas, puesto que la memoria y el entendimiento tratan en vos intelectualmente, por eso nos parece que *casi no hay diferencia* entre lo que hace la memoria y lo que hace el entendimiento. En aquella hora y en aquel tiempo en que la memoria y el entendimiento del hombre están pensativamente en la contemplación de vuestra bondad, en la misma hora y tiempo la voluntad del hombre está contemplando en vuestra bondad; y si la *memoria* contempla en vuestra bondad *recordando* y el *entendimiento* piensa en ella *entendiendo,* la *voluntad,* Señor, contempla *queriendo* y amando y deseando estar con vos en vuestra gloria".

Las tres virtudes del alma son iguales en naturaleza. Ninguna es más virtuosa que la otra, y por eso sus obras son iguales en el tiempo y en virtud y en fuerza y en honor y en gracia; ninguna es antes que la otra, ni puede actuar sin el concurso de las otras dos. Esa concurrencia de las tres virtudes del alma se da aun en el caso de que el hombre caiga accidentalmente en el pecado. Parece a primera vista que la memoria y el entendimiento actúan entonces sin el querer, puesto que recuerdan y entienden cosas que no amamos sino que odiamos. Nótese, empero, que cuando el hombre comienza a recordar o entender alguna cosa, también comienza a querer; y cuando la ha recordado y entendido, si la odia, entonces la comienza a desquerer ("devoler"). Hay, pues, dos voluntades que se suceden en un tiempo imposible de discernir: aparece la primera cuando la memoria y el entendimiento son ligados a querer recordar o entender alguna cosa; surge la segunda cuando el querer se liga con la memoria y con el entendimiento para odiar aquella misma cosa (90).

Pero, aunque las tres virtudes del alma sean iguales en naturaleza, es mayor la actualidad de la voluntad en cuanto al ejercicio: "Es el amor tan grande y noble, verdadero y justo en el animal racional, que es mucho mayor la actualidad en que viene el querer que la actualidad en que vienen la memoria y el entendimiento, aunque en cuanto a potencia sean en cantidad igual por creación. La causa por la que el querer sobrepuja, Señor, al recuerdo y al entendimiento, es porque la voluntad puede amar

---

(90) Esta explicación es el origen de los dos términos "voluntad amante" y "voluntad odiante" que entran en la segunda figura, o sea del alma racional, en el *Ars magna* primitiva. Véase el cap. XI, § III, núm. 16, de la presente obra.

aquello que el alma no puede recordar ni entender, como vuestro ser divino, al cual el alma quiere y ama, sea cual fuere la cosa que él sea en sí mismo, y la memoria no lo puede recordar ni el entendimiento lo puede entender" (91). Lull añade todavía una doble explicación psico-fisiológica y teológica. "Accidentalmente—dice—, por razón del corazón que es instrumento mejor dispuesto para servir al querer que la cabeza para recordar y entender, el querer puede querer más que la memoria recordar y el entendimiento entender" (92); y, remontándose a la rebelión del demonio y al pecado de Adán, afirma que "así como el querer había errado muy grandemente por sobre querer, debía también desear subir más (que la memoria y el entendimiento) para poseer el lugar del que cayó el demonio por desordenado querer y de donde salió Adán por culpable querer" (93).

Esa triple doctrina de la igualdad de naturaleza de las tres virtudes del alma, de la concurrencia simultánea de las mismas en el obrar y de la mayor actualidad de la voluntad, constituye la llave de la mística luliana.

16. No menos importante es la doctrina de los cinco sentidos espirituales, los cuales vienen a suplir la deficiencia radical de los sentidos corporales: "En aquello que los cinco sentidos corporales no pueden saber ni alcanzar referente a la verdad de vuestro ser, alcanzan, Señor, los cinco sentidos espirituales..., porque el no veros no viene de defecto vuestro, sino de insuficiencia de los cinco sentidos corporales... Vos, Señor, habéis ordenado que os entendamos con los sentidos del alma" (94). Cinco son los sentidos espirituales o intelectuales, a saber, la *cogitació*, el *apercibimiento*, la *conciencia*, la *sutileza* y el *coraje* o fervor. En la actuación de cada uno de ellos concurren las tres virtudes del alma (95). Hay diversidad entre los cinco sentidos intelectuales, porque cada uno tiene su propiedad o manera de certificar la verdad que le corresponde según su naturaleza y su oficio propio (96).

"Cogitació" es sinónimo, en el lenguaje luliano, de pensamiento, re-

---

(91) Cap. 312, párr. 13 (tom. VI, pág. 449).
(92) Cap. 328, párr. 19 (tom. VII, pág. 164), y también el cap. 326, párr. 12, pág. 135.
(93) Cap. 358, párr. 17 (tom. VII, pág. 525).
(94) Cap. 23, párrs. 13, 14 y 18 (tom. I, pág. 114).
(95) Cfr. cap. 164, párrs. 10 y 20 (tom. III, págs. 388 y 390).
(96) Cfr. cap. 193, párrs. 5 y 6 (tom. IV, pág. 221).

flexión, meditación (97). Lull la denomina también "vista intelectual" y "ojos del alma", superiores a los ojos y a la vista corporales, pues nos permiten ver aquello que estos últimos no pueden ver. "En este mundo, Señor, el hombre ve vuestra humanidad intelectualmente, pensando (*cogitant*); pero no la puede ver sensualmente en aquella figura en la cual ella es. Y así en esto se puede conocer la mayor nobleza que en el hombre tiene la vista intelectual respecto de la sensual; porque los ojos del alma alcanzan y consiguen ver aquello que los ojos corporales no pueden alcanzar ni conseguir" (98). Esta vista intelectual está mucho más cerca del amor que la vista corporal, "porque la vista corporal embarga el pensamiento ("cogitació") durante todo el tiempo en que el hombre ve de presente aquello que ama, y por eso el hombre se enamora con más intensidad viendo intelectualmente que sensualmente" (99). A diferencia de la vista corporal, la "cogitació" no está embargada ni impedida por el tiempo ni el lugar (100); no obstante, es finita y limitada: "Tan escasa y mezquina es la "cogitació" del hombre que cualquier cosa la llena y la limita" (101). Por eso exige reflexión, esfuerzo intelectual persistente y continuado: "Así como el hombre que extrema todas sus fuerzas cuando levanta un peso y despliega todo su poder para conseguirlo, así, Señor, por gracia vuestra, mi alma se entrega tan intensamente día y noche a la meditación de vuestras altezas y honores, que toda la fuerza de su "cogitació" agota y aporta hasta los límites más allá de los cuales carece de todo poder" (102). La meditación hace al alma más libre, más poderosa y más virtuosa y, hecha solitariamente y en lugar apartado, recoge frutos de amor, de devoción, de contrición, de lealtad, de verdad y de las otras virtudes (103). Un último fruto es el placer y la dulzura: "Quien medite, Señor, en vos con todas las fuerzas de su alma, sin embargo ni impedimento de las cosas sensuales, sus meditaciones son buenas y llenas de dulzura y de placer y de amor; porque entonces el alma está unida y próxima a vos, contemplando en vuestra gloriosa deidad" (104).

---

(97) Véase la dist. XXVIII: "De cogitació qui es seny esperitual entellectual en home" (lib. III, tom. III, págs. 292-418).

(98) Cap. 150, párr. 15, pág. 301. En el cap. 168, párrs. 1-6 (págs. 412 y 413) se establece un paralelo entre la "vista dels ulls corporals" y la "vista de la cogitació". Lull denomina también a este sentido "cogitació intellectiva" (cap. 150, párr. 5, pág. 299).

(99) Cap. 150, párr. 10, pág. 300.

(100) Cap. 149, párrs. 13 y 14, pág. 295.

(101) Cap. 168: "Com home cogita en les termenacions dints les quals es termenada la cogitació humana" (párr. 25, pág. 416). Es muy interesante todo el capítulo.

(102) Cap. 168, párr. 17, pág. 416. Véase también el cap. 149, párr. 8, pág. 294.

(103) Cap. 149, párrs. 11 y 19, págs. 294 y 296.

(104) Ibid., párr. 9, pág. 296.

El apercibimiento (105) se refiere propiamente a la función intelectiva. Apercibir y entender son términos sinónimos (106). Aunque Lull no la haya señalado expresamente, la distinción entre la "cogitació" y el apercibimiento se desprende de los textos lulianos. Para que la "cogitació" tenga toda su eficacia contemplativa, es condición indispensable desasirse inicialmente de las cosas sensuales y mundanas, y de ahí la conveniencia de aislarse y de huir del trato de los hombres; realizada esta precaución elemental, el que medita, como el ave que lejos de la tierra vuela por el aire sin límite y en la dirección que mejor le place, ve extender y ampliar su "cogitació" al meditar sobre las virtudes y las obras divinas (107). El apercibimiento, en cambio, necesita indispensablemente las sensualidades, sobre todo en los primeros pasos de la ascensión intelectual. "El apercibimiento y el conocer del hombre comienzan a subir desde las cosas sensuales a las cosas intelectuales" (108). Por eso observa Lull agudamente que los hombres que viven en las ciudades y en los lugares poblados, tienen más apercibimiento de las cosas intelectuales que los hombres que habitan en lugares agrestes o despoblados, y la razón de ello es que, donde hay multitud de gentes, las sensualidades son más numerosas y más diversas y que, cuantas más sean las sensualidades, más son las intelectuidades por ellas significadas (109). Cuando el hombre está en posesión de las cosas intelectuales que son conocidas por las sensuales, sube otro escalón y conoce y apercibe otras intelectuidades por las intelectuidades primeras y después, cuando está en el tercer escalón, puede subir al cuarto escalón por la fe; pero el conocimiento del hombre no puede llegar a este cuarto escalón, porque la razón no puede subir tanto como la fe; y esto se explica porque la razón y el entendimiento pertenecen a la naturaleza del hombre, mientras que la fe está por encima de la naturaleza humana (110).

Lull distingue insistentemente entre las cosas que van según el curso de la naturaleza y las cosas que están fuera del curso natural. Pertenecen a estas últimas la creación, la resurrección, la Trinidad, la unidad di-

---

(105) Véase la dist. XXIX: "En qual manera home ha apercebiment d'aver conexensa d'aquelles coses que vol entendre e conèxer" (lib. III; tom. IV, págs. 3-332).

(106) Cfr. el cap. 169, párr. 9, pág. 6. Además, las rúbricas de una gran parte de los capítulos referentes a este sentido espiritual comienzan así: "Com hom aperceb e enten...:"

(107) Cfr. cap. 168, párrs. 19-21, y también el cap. 149, párrs. 7, 8 y 19-21, páginas 416 y 293.

(108) Cap. 169, párr. 19, pág. 8.

(109) Cap. 169, párr. 13, pág. 7.

(110) Cap. 169, párr. 19, pág. 8.

vina, su generación, su procesión, la Encarnación, la Eucaristía y otras. Apercibimos y entendemos las cosas que están dentro del curso natural mediante las "cuatro causas": la causa eficiente ("faedor"), la materia, la forma y la causa final; apercibimos las cosas que están fuera del curso natural con el auxilio de las "cuatro virtudes divinas", a saber: el poder, la sabiduría, la voluntad y la perfección. "Vuestro servidor, vuestro súbdito, Señor, confiando en vuestra ayuda, para gloria y en reverencia y en honor de vuestro nombre, se esfuerza tanto como puede en apercibir aquello que está fuera de la naturaleza con los significados que toma de vuestro maravilloso poder y de vuestra verdadera sabiduría y de vuestra bendita voluntad y de vuestra gloriosa perfección" (111). Semejante tarea ha de ser tratada exclusivamente con las tres virtudes y los cinco sentidos espirituales del alma, "porque las cosas sensuales naturales embargan el alma del hombre para indagar las cosas que están fuera de los términos de la naturaleza". Y, a fin de dejar puntualizado que no hay contradicción con lo expuesto anteriormente, se hace en seguida esta salvedad: "Empero, así como el alma es embargada por las cosas sensuales en una manera, así también es encaminada por ellas en otra manera" (112).

El tercer sentido espiritual, que es la conciencia (113), tiene por objeto la dirección de la conducta práctica. "Así como habéis dado ojos al hombre para que vea los lugares a que quiere ir o sepa tocar y palpar las cosas que le son necesarias, así, Señor, os ha placido dar al hombre conciencia para que con ella y por ella sepa qué cosas debe dar por vuestro amor y cuáles deba guardar por amor de vos... Los ojos con los cuales ve y guarda la conciencia del hombre son la justicia y la rectitud, y el cierre y la ceguera de estos ojos son la injusticia y la malevolencia" (114). La conciencia nos hace temerosos para realizar malas obras y voluntariosos para hacer el bien; remuerde y acusa; manda y amonesta, y despierta la compunción y el arrepentimiento de nuestras faltas (115). Pero la conciencia, como los otros sentidos espirituales, es finita y limitada (116), y por eso duda. En un delicado capítulo

(111) Cap. 172, párrs. 1-3, pág. 30.
(112) Cap. 172, párrs. 1-6, págs. 30 y 31.
(113) Véase la dist. XXX: "De consciencia" (lib. III; tom. IV, págs. 333-382).
(114) Cap. 211, párr. 1, y cap. 212, párr. 13 (págs. 361 y 371).
(115) Cfr. cap. 207, párrs. 1 y 2, pág. 333; cap. 208, párr. 3, pág. 240, y cap. 209, párr. 19, pág. 351.
(116) Véase el cap. 213: "Com la consciencia d'ome es termenada e fenida" (páginas 376-382).

(117), que es un esbozo de higiene de la conciencia, analiza Lull las causas de la "conciencia dudosa" y al mismo tiempo señala algunos remedios para poder llegar a la situación de "conciencia certificada". Son aquellas causas: la discordancia entre la potencia sensitiva y la potencia racional; el olvido y, en general, la debilitación de la memoria, el entendimiento y la voluntad, a la cual opone la abundancia del recuerdo y el ejercicio de aquellas tres potencias; el amor excesivo ("sobre amor") hacia el objeto, y de ahí que aconseje el "templado recuerdo, entendimiento y querer en las cosas"; el miedo insuperable, que se cura situando el alma en el término medio entre la audacia y el miedo; la percepción confusa de la injusticia y la malevolencia junto con la justicia y la rectitud, contra la cual procede alejar de los dos primeros estos dos últimos términos, pensando en ellos perseverantemente; el desconocimiento de las propiedades y verdaderos significados de las criaturas, a lo cual opone el saber; la mescolanza y la proximidad entre la verdad y la falsedad en las cosas; el desconocimiento de lo que es posibilidad y de lo que es imposibilidad en las cosas; el desacuerdo entre la intención y la obra; la tentación, que impide discernir entre la amonestación angélica y la diabólica, y la opinión vacilante y turbadora.

Respecto a la sutileza, que es el cuarto sentido espiritual, hemos de referirnos a lo que dejamos expuesto en la psicología (118). Para Lull sutileza es sinónimo de ingenio, de habilidad, de agudeza (119). Recordemos que la sutileza intelectual no sólo es superior a la sutileza sensual, sino que, en último resultado, es la única verdaderamente eficaz; sólo ella nos sirve para aguzar nuestro conocimiento de la naturaleza divina: "Quien quiera sutilizarse en vuestra naturaleza divina, conviene, Señor, que exalte y suba su pensamiento hasta las cosas intelectuales por encima de los límites sensuales, porque el alma del hombre no podría ser sutil en vuestra deidad si tuviese el pensamiento ocupado en las cosas sensuales" (120).

El quinto y último sentido espiritual es el coraje, fervor o animosi-

---

(117) Cap. 212: "Com la consciencia del home no es certificada e es duptosa" (páginas 369-375).

(118) Véase el § I, n.º 6, del presente capítulo.

(119) Cfr., ya desde la rúbrica, el cap. 214: "Com home ha subtilea e enginy naturalment o accidentalment" y el cap. 216: "Com hom pren manera segons la qual agúa asubtila e endressa a son enversari son enginy e son enteniment per tal que en la esputacio li fassa entendre raó" (págs. 383 y 397).

(120) Cap. 215, párr. 16, pág. 393.

dad (121). Lull lo ha definido con un término de su invención: "sobre voler", esto es, la voluntad que se sale de madre (122). Para que nazca el coraje, es necesaria la concurrencia de las tres virtudes del alma: "Como quiera que el coraje del hombre está en el alma potencialmente, quien quiera amar animosa y fervientemente conviene que con la memoria y con el entendimiento y con la voluntad haga pasar el coraje y el fervor de la potencia al acto" (123). Pero, así como el vaso vacío está dispuesto a recibir toda suerte de cosas, bellas o feas, así también las tres virtudes del alma son vasos dispuestos para recibir aquellas cosas que queramos meter en ellas recordando, entendiendo y queriendo, y, según cuáles sean las cosas de que se las llene, sobreviene el coraje o fervor en amar estas cosas (124). El pensamiento en Dios suscita el fervor en su grado máximo: "A vos estoy clamando en gran manera por mi gran coraje que día y noche me inquieta para amaros; porque es tan grande el coraje y el fervor que mi alma tiene en amaros, que quiere amar más allá de los límites de su fuerza y, puesto que ella no puede amar más allá de estos límites, por eso me inquieta y me estropea y me manda que yo ame más allá de los poderes de mi fuerza" (125).

Lull ha expuesto un "arte por la cual el hombre puede vivificar o mortificar su coraje y su fervor" (126). Este arte es una terapéutica moral, pues así como el médico cura al enfermo atemperando sus cualidades y complexiones, del mismo modo el que quiera vivificar o mortificar su fervor, ha de aplicar su potencia imaginativa a trece cualidades, a saber: la memoria, el entendimiento, la voluntad, la sensualidad, la intelectuidad, la potencia, la actualidad, la frivolidad, la infinidad, la causa, la aventura, la intención primera y la intención segunda. El excesivo fervor en amar los placeres temporales y las vanidades del mundo se cura olvidando las cosas demasiado recordadas y esforzándose en recordar aquellas cosas poco recordadas; por el contrario, cuando hay falta de fervor hacia la cosa que se desea amar mucho, para aumentarlo convendrá recordar perseverantemente dicha cosa en sus buenas cualidades con eliminación de las malas. El que tiene gran fervor y gran voluntad para entender alguna cosa que no puede entender ni saber, para amenguarlo

---

(121) Véase la dist. XXXII: "De la coratgia o frevor qui es en home" (lib. III; tom. IV, págs. 431-483).

(122) Cfr. el cap. 220, párrs. 19 y 27, págs. 436 y 438, y otros pasajes.

(123) Cap. 220, párr. 2, pág. 431.

(124) Ibid., párr. 4, pág. 432.

(125) Ibid., párr. 10, pág. 434.

(126) Título y asunto del cap. 221, págs. 439-446.

mortifique su animosidad imaginando los límites de su entendimiento, que es finito y limitado; si, por el contrario, desea aumentar su animosidad para entender o saber alguna cosa, imagine la virtud y la gracia que Dios ha dado al entendimiento del hombre, y el arte y la manera como entendemos. Con la misma sutil delicadeza expone Lull el tratamiento para vivificar o mortificar el fervor de la voluntad, de la sensualidad, de la intelectuidad y de las demás cualidades antes enumeradas. No es de extrañar, por tanto, que, después de haber sometido el coraje a reglas, Lull proclame vigorosamente la necesidad de que en todo momento el fervor sea iluminado por el saber: "Quien es animoso y voluntarioso de llegar hasta vos, tenga su pensamiento puesto en la ciencia y la sabiduría; porque, así como por la vista corporal el cuerpo es iluminado y encaminado para ir donde quiera que sea, así, Señor, la ciencia y sabiduría son ojos del alma con los cuales ésta puede llegar hasta vos" (127).

Finalmente, Lull puntualiza las relaciones entre el fervor y el amor. Tanto son una misma cosa, dice, amor y coraje, cuando el hombre ama, que el uno no puede existir sin el otro. Sin embargo, pueden tener objeto contrario cuando el hombre odia, porque podemos fervientemente amar unas cosas y con el mismo fervor odiar otras cosas (128).

Antes de dar por terminada la exposición de la doctrina de los sentidos espirituales, queremos notar que, dentro de la mística luliana, el término "sensibilidad" adquiere una extensión considerable de acuerdo con la extensión dada al término "sentido". Lull habla de "sentidos comunes" y de la "comunidad de los sentidos sensuales y de los sentidos espirituales" (129). Hay en el hombre—dice—tres maneras de sensualidades: las sensualidades sensuales, que provienen del cuerpo; las sensualidades intelectuales, que vienen de parte del alma, y la sensualidad común, que nace de la naturaleza corporal y de la naturaleza espiritual. Cuando consideramos en la Santa Pasión las llagas y los trabajos y la muerte dolorosa sufrida por el Señor, somos sensibles sensualmente; cuando por la sensualidad sensual comenzamos a recordar la pasión y la muerte de Jesucristo, entonces sentimos intelectualmente; y cuando comenzamos a llorar y a suspirar y a tener contrición y devoción, entonces tenemos el sentimiento compuesto corporal e intelectualmente. Cuando el cuerpo del hombre siente ardimiento y fervor y llora, y el alma siente amor y querer y recuerdo y pensamiento y devoción, entonces de estas dos sensua-

(127) Cap. 225, párr. 16, pág. 472.
(128) Cap. 226, párr. 3, pág. 475.
(129) Cap. 170, párrs. 1 y 2 (tom. IV, pág. 12).

lidades se hace en el hombre la sensualidad compuesta de las cosas corporales y de las cosas espirituales (130). Gracias a esta extensión del concepto de sensibilidad, Lull ha podido distinguir tres tipos de oración, como veremos, y hablar de las dulzuras y placeres de la contemplación.

17. Si en este mundo, afirma Lull, cada hombre tiene arte y manera de usar de su oficio, aquéllos que quieran amar a Dios convendrá que tomen arte; porque si el peletero, el zapatero y el juglar lo tienen, ¡con cuánta mayor razón no ha de tenerlo el hombre, que está tan intensamente obligado a amar y servir a Dios! Y así como el arte de la carpintería se basa en las herramientas y la sabiduría del carpintero y en la materia, esto es, la madera, así también el arte de amar a Dios se funda primeramente en la gracia divina y en las tres virtudes del alma que la reciben y, además, en las nueve cosas siguientes que sirven de instrumentos: 1.ª Continencia y abstinencia en el comer y beber y en las demás cosas sensuales (131). 2.ª Subordinación de los sentidos sensuales a los sentidos intelectuales. 3.ª Que la potencia imaginativa, dentro de su oficio de usar de las cosas temporales, imagine la vileza del mundo en vez de los placeres y vanidades. 4.ª Que la potencia racional no sea esclava de la potencia sensitiva. 5.ª Que la potencia motriz obedezca a la potencia racional y no a la potencia sensitiva. 6.ª Que se dé al alma un "bello y noble y grande y virtuoso recordar, entender y querer". 7.ª Amar a Dios por la primera intención y a las demás cosas por la segunda intención. 8.ª Que la memoria y el entendimiento aprendan el contraste entre perfección y defecto, a fin de que la voluntad se decida a amar la cosa perfecta. 9.ª Soledad y contemplación, porque "así como la naturaleza inclina al buey a que coja la yerba y después la rumíe y la mastique, y la naturaleza hace esto porque el buey no tendría tiempo de masticar toda la yerba que ha pacido para su menester, así también puede el hombre por arte y por manera coger con los cinco sentidos sensuales los significados que significan vuestra nobleza, y después conviene que el hombre se aisle a fin de que con los cinco sentidos espirituales os pueda contemplar" (132).

A este "Arte de enamorarse de Dios" sucede el "Arte de orar y con-

---

(130) Cap. 147, párrs. 4, 5 y 6 (tom. III, pág. 280).

(131) El tema de la continencia es tratado de un modo especial y amplio, más adelante, en el cap. 348: "Com hom adora e contempla e prega nostre Senyor Deus que li do continencia" (tom. VII, págs. 393-404).

(132) El presente párrafo ha sido extractado del cap. 282: "Com hom tracta de la art e de la manera per la qual hom se pot enamorar de son Deus gloriós" (tom. VI, págs. 121-132).

templar", más reglado y mucho más ceñido e intencionado, porque persigue la unión del alma con Dios y la fruición mística; y, aunque Lull denomina indistintamente su obra "Libre" o "Art de contemplació", el contenido y las líneas precisas de esta arte se hallan especialmente en la extensísima, difusa y a la vez luminosa distinción "De oració", del libro V, que es la última de la obra.

Hay tres figuras o formas de oración: la primera es la oración *sensual*, y tiene lugar cuando el hombre nombra o habla o se vale de otros medios corporales, adorando las virtudes divinas y pidiendo gracia, perdón y bendición; la segunda es la oración *intelectual*, con la cual el alma devotamente recuerda, entiende, ama, contempla y goza en las virtudes y perfecciones divinas; la tercera es la oración *compuesta* de sensualidades e intelectuidades, y se realiza cuando el hombre hace buenas obras y practica la justicia, la misericordia, la verdad y las otras virtudes. Esta tercera figura de oración es la más perfecta, por cuanto reune las excelencias de las otras dos; en ella el hombre adora y contempla a Dios día y noche y en todo cuanto hace sensual e intelectualmente (133).

Correspondiendo a la oración sensual y con el objeto de regularla, Lull presenta dos artes subalternas. Es la primera el "Arte de llorar los pecados" (134) que enseña al hombre a "figurar" figuras sensuales, a fin de que con su entendimiento pueda subir a las intelectuidades por las cuales la humedad del corazón sube hasta los ojos corporales, para dar a éstos lágrimas y llanto; bien entendido que "ama mucho más una lágrima de aquéllos que lloran por fuerza de mucho recordar y entender y amar, que mil llantos de aquéllos que por abundancia del corazón dispuesto a llorar, lloran con escaso recuerdo y entendimiento y querer". Es la segunda el "Arte de decir palabras retóricamente ordenadas" (135). "Cuando el hombre os adora y os invoca y os ruega y os da gracias y os alaba y os bendice, entonces habla con los más bellos dictados y con las más bellas palabras." Son bellas palabras las que son dichas con conocimiento de causa y no al azar; lo son también las palabras nuevas y desconocidas a causa del placer que engendran en nuestra alma insacia-

(133) Cfr. el cap. 315: "De la forma d'oracio", y el cap. 300: "En qual manera oracio e contemplacio ordonada es bona" (tom. VII, págs. 1-12 y 544-557).

(134) Véase el cap. 344: "Com hom adora e contempla e prega son gloriós Deu que li demostre la art e la carrera segons la qual puxca plorar sos peccats e ses culpes" (páginas 342-353).

(135) La expone en el bellísimo cap. 353: "Com hom adorant e contemplant nostre Senyor Deus, sab aver art e manera de dir paraules rectoricalment ordonades" (págs. 532-544), de sabor franciscano, y al cual pertenecen los conceptos y citas del texto.

da (136). Pero el que quiera encontrar bellas palabras no tiene más que recorrer la jerarquía de las criaturas; cuanto más altas y más nobles y de mejores obras sean éstas, más bella es la palabra que las expresa. "El más bello y el más virtuoso vocablo que el hombre puede nombrar—exclama Lull como San Francisco de Asís—es nombrar a Jesucristo".

"Así como la saeta llega hasta cierto límite por el empuje que le imprime la ballesta, así mi memoria y el entendimiento se mueven intelectualmente para contemplar y adorar vuestra infinidad según la virtud y el poder que vos les habéis dado" (137). Para aumentar artificialmente ese poder, hallamos en la distinción "De oració" un conjunto de procedimientos a los cuales podemos denominar comprensivamente métodos místicos, distinguiendo, con todo, entre los métodos de exposición y los métodos de ascensión. Los primeros tienen por objeto depurar el concepto de los residuos sensuales para llegar a la "simple intelectuidad" (138) o substituir el sentido literal, sensual y falible de la palabra por un sentido espiritual y más adecuado; objeto de los segundos es remontar gradualmente el alma a las alturas de la contemplación mística. A veces se combinan los unos con los otros, formando un solo método más complejo.

18. Al tratar de los sentidos corporales, Lull hace una crítica a fondo del valor significativo de la palabra (139). "Palabra es dicción sentida." Y como quiera que el entendimiento está dentro del alma y la palabra está fuera de ella, por eso la verdad está más cerca del entendimiento que de la palabra, que es cosa sensual. Cuando el entendimiento actúa con arreglo a su virtud y su naturaleza, y la palabra le sigue y no le embarga ni le da significación de contrariedad, entonces la palabra se avigora y se ordena en el entendimiento, y a su vez el entendimiento es significado en la palabra. Pero, cuando la palabra marcha según su pobre poder y se desvía del entendimiento, entonces se produce el contras-

(136) "Aitant com occasió s'acosta més a esser que ventura, aitant paraules qui sien dites occasionadament son pus belles que paraules qui sien dites a aventura... Car per so car la ànima racional no 's pot sadollar en est mon e desija son cumpliment, per assó s'adelita més home com ou paraules novelles e estranyes... On, per lo plaer que la ànima ha com hom ou novelles raons e demostracions, per assò son les paraules embellides en aquell qui les diu" (párrs. 25 y 26, pág. 541).

(137) Cap. 319, párr. 7, pág. 48.

(138) Término correlativo de la "simple entellectuitat" es "entellectuejar", esto es, el entender puro. Cfr. el uso de esta terminología en el cap. 352, párrs. 3 y 7, y en el capítulo 357, párr. 30 (tom. VII, págs. 445, 446 y 505).

(139) En el interesante y agudo cap. 155: "Com home cogita en les concordances e en les contrarietats qui son entre enteniment e paraula" (tom. III, págs. 328-335), del cual son los conceptos que siguen en el texto.

te entre la palabra y el entendimiento por el cual la primera turba al segundo. En la dicción hay muchas veces doble entendimiento. Por eso, el alma bien dispuesta a recibir la verdad ama mucho más las demostraciones que se engendran en su entendimiento que no aquéllas que se engendran por palabras cuyos significados ignoramos. Como quiera que la palabra es deficiente para significar todas las cosas, y por su parte el entendimiento tampoco alcanza a entenderlas todas, por eso las palabras tienen dos especies de significados: los unos son literales, los otros son espirituales. Los significados y las exposiciones literales son sensuales; los significados y las exposiciones espirituales son intelectuales. En fin, puesto que el entendimiento es más verdadero y más noble que la palabra, por eso es mejor contemplar por entendimiento que por palabra, sobre todo si se tiene en cuenta que la palabra embarga al entendimiento de su contemplar en la esencia divina.

Esta crítica se reanuda en la distinción "De oració", en la cual se proclama que "el entendimiento alcanza más que la palabra" (140) y que "el entendimiento contiene en sí más verdad que la palabra, porque la palabra es sensualidad y el entendimiento intelectualidad" (141). Y ésta es la razón profunda que decide a Lull a poner su método lógico-algebraico al servicio del Arte de contemplar. Dicho método aspira, ya que es imposible la eliminación total, a la reducción de la palabra a su mínimo, "porque el entendimiento por naturaleza entiende mejor por palabras breves y que sean suficientes para entender, que por palabras largas, y es más brevemente dicha una letra que no *Encarnación* o *Trinidad,* y por este tenor las demás cosas" (142).

A la misma tendencia responde primordialmente la doctrina de las "Cuatro exposiciones" o "Arte moral", desenvuelta en seis nutridos capítulos de difícil y fatigosa lectura (143). Además de la exposición "historial", que es la literal, Lull admite otras tres exposiciones encaminadas a revelar el sentido espiritual de las palabras de la oración contemplativa, y son: la exposición "tropológica" o moral, la "alegoría" y la "anigogía". La tropología procede por comparaciones; así, por montaña entiende al príncipe. La alegoría por un hecho entiende otro hecho, pero

(140) Cap. 328, párr. 21, pág. 165.
(141) Cap. 332, párr. 25, pág. 216.
(142) Cap. 328, párr. 21, pág. 165. Esa aplicación del método lógico-algebraico tiene lugar en los capítulos 328-347, 359 y 361-364. Para no incurrir en repetición, remitimos el lector al capítulo XI, § II, n.º 10, de la presente obra, donde se detalla el empleo de dicho método y la formación y el uso de las "figuras" en el *Libre de contemplació en Dèu.*
(143) Caps. 352-357, págs. 444-519.

dentro de este mundo; así Jerusalén es la Iglesia santa. La anigogía entiende por este mundo el otro, o por las sensualidades las intelectuidades (144). Estas tres interpretaciones del sentido espiritual de las palabras se completan sucesivamente, constituyendo un método ascendente para "entellectuejar"—pasando de la "figura sensual" a la "figura entellectual"—las virtudes divinas, el contraste entre el cuerpo y el alma, la gloria celestial y el infierno, que son los temas escogidos ahora para la contemplación. Advierte Lull que "estas semblanzas y moralidades son duras de entender" (145). Efectivamente, las alegorías—en las cuales entran obligadamente las tres potencias del alma, las virtudes teologales y cardinales y los siete pecados capitales—son complicadísimas, casi abarrocadas. Asegura Lull que todas las cosas que se hallan en los límites potenciales de la razón, pueden ser expuestas y sabidas por las cuatro exposiciones. Y, ampliando este concepto, añade que así como el fuego, sin querer y sin saberlo, desea subir hacia arriba, así también, cuando la razón no puede entender lo verdadero y lo falso, la imaginación, sin saberlo, significa a la razón, por las cuatro exposiciones, lo que es verdadero y lo que es falso, con tal que la razón esté dispuesta a saber lo uno y lo otro; pero de todo eso no se sigue que la imaginación sepa sin la razón discernir entre lo verdadero y lo falso (146). Y llega a tal punto esa rehabilitación tardía de la imaginación que, según se afirma, "por dicha manera podemos tener conocimiento de las visiones, de los sueños, de las comparaciones, de los apólogos y otras cosas parecidas" (147). Tal vez se refiere Lull a estas aplicaciones insólitas, cuando califica su Arte moral de las cuatro exposiciones de "novella e estranya manera de oració e contemplació" (148); y, aunque él no nos hubiese informado indirectamente de que había bebido en fuentes arábigas (149), bastaría lo expuesto para que pudiéramos registrar, con relación a esta parte de la obra, una muy acentuada influencia oriental.

19. Lull denomina a los métodos más característicos de ascensión mística "carreras" y "escalas". Así como por las cosas sensuales entendemos las cosas intelectuales, así también el contemplador puede figurar

---

(144) Cap. 357, párr. 1, pág. 506.
(145) Cap. 353, párr. 21, pág. 467.
(146) Cap. 357, párrs. 27 y 30, págs. 517 y 519.
(147) Cap. 356, párr. 30, pág. 506.
(148) Cap. 353, párr. 1, pág. 457.
(149) "... la esposicio moral, la qual es apellada en lengua aràbiga *rams* qui es aitant a dir com moral o allegoria o anigogia esposicio" (cap. 352, párr. 7, pág. 446). Sobre el aprendizaje que hacía Lull de la lengua arábiga, véase el cap. 125, párrs. 20 y 21 (tom. III, pág. 148).

una escala con "escalones" sensuales a fin de que por la escala sensual pueda figurar en su alma la escala intelectual por la cual ella hace subir sus virtudes a adorar y contemplar las virtudes divinas (150). La diversidad de las escalas proviene del número de escalones, de los términos elegidos para que sirvan de tales, y de la virtud divina que se quiere contemplar. Alguna vez los escalones son designados por letras y entonces la descripción de la escala se hace por el método lógico-algebraico (151). He aquí, en esquema, tres escalas místicas:

Escala para contemplar la gloria de Dios (152).—Está formada por los seis escalones siguientes: 1.° *Sensualidad,* esto es, los actos de los sentidos corporales que hay que saber ofrecer y presentar a la imaginación, para contrastar luego los más grandes placeres que tienen los hombres sensual e intelectualmente en la gloria divina, que es infinita, eterna e ilimitada. 2.° *Imaginación.* La potencia imaginativa no puede imaginar sino una parte de lo que le ofrecen los sentidos sensuales, que es lo que ella aporta a su vez a la potencia racional. Son, pues, muchos más y mayores en las criaturas los placeres no imaginados y que la razón no puede, por tanto, dar a recordar a la memoria ni a entender al entendimiento. Por contraste, se demuestra la grandeza ilimitada de la gloria divina. 3.° *Potencia racional.* Hay que saber sobrepujar y exaltar esta potencia sobre la imaginativa, recordando y entendiendo y amando la gloria divina, que es cosa intelectual. 4.° *Memoria,* la cual hay que saber abrir al recuerdo de los significados sensuales e intelectuales que significan la gloria divina y de aquellos otros significados que "significan al entendimiento que la memoria no es tan poderosa ni tan digna ni tan virtuosa que pueda recordar tanto de la gloria divina como lo que ignora de ella". 5.° *Entendimiento.* Primeramente, hay que hacer descender esta potencia a entender la mezquindad del recuerdo acerca de la gloria divina y de sí misma y, reforzada con este acto de humildad, hay que subirla para que, por contraste, entienda la grandeza de aquella virtud divina. 6.° *Voluntad.* Hay que hacer subir el poder del querer sobre el poder del recordar y del entender, de modo que se quiera más la gloria divina que no se puede recordar y entender; porque mucho más puede el hombre contemplar la gloria divina por amor que por el recordar y el entender.

---

(150) Cfr. el cap. 328, párr. 3, pág. 156.

(151) Cfr. el cap. 328, págs. 155-168.

(152) Véase el cap. 326: "Com hom adora e contempla la gloria gloriosa de nostre Senyor Deus gloriós" (págs. 130-142).

Escala para contemplar la bondad divina (153).—Consta de los nueve escalones siguientes: 1.º Bien sensual. 2.º Bien intelectual. 3.º Bien compuesto de bien sensual y de bien intelectual. 4.º Bien y mal (inferido el primero por contraste con el segundo). 5.º Bien que recibimos de la humanidad de Jesucristo. 6.º Bien que recibimos de la deidad de Jesucristo. 7.º Bien que está en la humanidad de Jesucristo. 8.º Bien que la humanidad de Jesucristo recibe de la esencia divina. 9.º Bien soberano. El paso difícil está en la subida del alma desde el octavo escalón al "soberano escalón, que es vuestra bondad, amando a ésta más que no la puede recordar ni entender y llamando a la puerta con golpe de amor, el cual es oído por vuestra justicia y vuestra misericordia, que son las puertas por donde el amor entra a contemplar vuestra bondad".

Escala para elevar las tres potencias del alma hacia la contemplación del ser divino (154).—Comprende los cinco escalones siguientes: 1.º Recordar, entender y desamar los pecados que ha hecho el alma en las cosas sensuales sensualmente. 2.º Recordar, entender y desamar los pecados hechos en las cosas intelectuales intelectualmente. 3.º Recordar, entender y amar las virtudes creadas, esto es, el poder, el saber, la fe, la esperanza, la caridad, la justicia, la sabiduría, la fortaleza, la templanza y las demás virtudes. 4.º Recordar, entender y amar la unidad, la Trinidad, las virtudes, las obras, la Encarnación, la pasión, la resurrección y las demás cosas que están en la humanidad y en la esencia divinas. 5.º El ser de Dios. "Mientras las tres virtudes se esforzaban cuanto podían para subir al quinto escalón, comenzó la memoria a recordar qué entendía el entendimiento en el quinto escalón, y recordó que muy poca cosa era lo que el entendimiento entendía en el quinto escalón; y el entendimiento comenzó a pensar qué entendía de lo que la memoria recordaba del quinto escalón, y entendió que era muy poca cosa lo que la memoria alcanzaba a recordar en el quinto escalón; y cuando cada virtud hubo tratado con las otras, encontraron que el querer amaba más en el quinto escalón que la memoria y el entendimiento no podían gozar en el mismo quinto escalón. Y mientras las tres virtudes estaban en tal fruición, quisieron mover a la potencia motriz sensual para que nombrase y escribiese en este lugar lo que ellas gozaban del quinto escalón; y, puesto que lo que de él gozaban estaba entre la potencia y el acto, por eso la

(153) Véase el cap. 328: "Com hom adora e contempla la subirana bonea de nostre Senyor Deus qui es subirà bé" (págs. 155-168).

(154) Véase el cap. 358: "Com hom adorant e contemplant puja son remembrament e son enteniment e son voler a nostre Senyor Deus" (págs. 519-531), del cual son las citas del texto.

potencia sensual motriz no pudo nombrar ni escribir aquella escasa fruición de que aquéllas gozaban en el quinto escalón, porque, si lo hubiese conseguido, las tres virtudes del alma habrían gozado total y actualmente en el quinto escalón". Y añade Lull, a guisa de comentario, que, si la voluntad en este mundo no sobrepujase a la memoria y al entendimiento en gozar de Dios, nadie podría tener verdadera fe ni verdadera creencia ni querer virtuoso sino en aquellas cosas que recordásemos o supiésemos.

20. Lull nos ha dejado acta de sus experiencias místicas en páginas emocionantes (155), que son documentos psicológicos:

"Como hombre casi fuera de juicio y como hombre impedido y perplejo, quien, Señor, está bien poseído de animosidad y de fervor en la contemplación no habla sino casi como hombre sin entendimiento, porque así como el amor que le posee rompe las maneras, así las palabras que habla no siguen ordenación ni manera... Tan intensamente han venido de la potencia al acto mis sentidos intelectuales por gran fervor y gran animosidad de contemplar, que todos los sentidos sensuales me hace estar, Señor, casi en potencia mi gran coraje, de modo que mi cuerpo está como si fuese madera o piedra inerte... Tan poseído y embebido está mi cuerpo por el gran fervor y la gran animosidad que tiene mi alma de contemplaros, que no puede sostener los trabajos, ni los afanes, ni los desfallecimientos que el alma le da, y por eso, Señor, mi cuerpo preferiría morir a sostener los languidecimientos que sufre; y puesto que mi cuerpo no muere, suspira el corazón y lloran los ojos a causa de los trabajos de los cuales el cuerpo se queja por sobreabundancia de amores... Aquello por lo que mi animosidad y mi fervor más me atormentan y me destrozan, es porque mi alma quiere, en este mundo, contemplar en vos tan fervientemente como hacen las almas en la otra vida en presencia de vuestra gloriosa esencia. Y siendo cosa imposible que en este mundo el alma pueda tener tan ferviente recuerdo ni tan entendido entendimiento ni tan ardiente querer como en el otro, entonces, Señor, ¿por qué mi alma me atormenta por aquello que yo no puedo poseer ni ella comprender en este mundo?" (156).

Por eso, cuando las tres potencias del alma personificadas, después de animado coloquio, tratan de dar reposo a sus males y desavenencias—a la voluntad por exceso de amar y a la memoria y al entendimiento por limitación en su recordar y en su entender—, deciden abrir una vía mística extraordinaria, sumarísima, gracias a la cual la igualdad entre dichas

(155) Véanse los caps. 220 y 222 (tom. IV, págs. 431-439 y 447-454), de los cuales en el texto damos sólo una muestra. Lull habla de la dulzura y el placer del entendimiento en la contemplación, en el cap. 162, párr. 30 (tom. III, pág. 378). Recordemos, además, la descripción de la semifruición mística, a propósito de los sentidos espirituales y de las escalas místicas.

(156) Cap. 222, párrs. 2, 7, 8 y 13, págs. 447-450.

tres potencias llegará a ser perfecta no sólo en cuanto a su naturaleza sino también en cuanto a su ejercicio actual: "En tanto que la memoria oía lo que decía la voluntad, dijo el entendimiento que nunca encontrarían remedio y paz con la voluntad mientras fuesen en este mundo. En vista de ello, dijo la memoria que no había otro consejo sino que en breve tiempo actuasen tan intensamente que muriese el cuerpo adorando y contemplando y predicando a los infieles la santa fe romana, para dar alabanza a su Creador, y que después de la muerte corporal las tres disfrutasen y contemplasen en la gloria celestial en presencia de la esencia divina" (157).

(157) Cap. 358 (cit. por su rúbrica en la nota 154), párr. 30, pág. 531.

III

Producciones místicas posteriores. Caracteres de la mística luliana.

Obras que versan sobre el Arte de orar o contemplar.—*Libre de oracions e contemplacions del enteniment.*—*Art de contemplació.*—*Contemplatio Raymundi.*—*Libre de oracions.*—*Compendiosa contemplatio.*—*Los cent noms de Dèu.* Su contenido, significación y relaciones genéticas con el *Libre de contemplació en Dèu.*—Obras que versan sobre el amor.—*Libre de amic e amat.*—*Art amativa.*—*Flors d'amor.*—*Arbre de filosofia d'amor.*—Su contenido y significación.—Los aspectos teológico, psicológico, metafísico y simbólico del amor en el conjunto de la mística luliana.—Ciencia y amancia.—Ciencia adquirida y ciencia infusa o sabiduría.—Caracteres de la mística luliana.

21. Sería impropio hablar de la evolución de la mística luliana e intentar seguir su proceso, como hemos hecho con el Arte general. En la evolución del Arte general cada momento, representado por una obra típica, substituye e invalida en buena parte el momento anterior; por eso, después del *Ars magna* primitiva, pudimos registrar el ciclo del *Ars demonstrativa,* del *Ars inventiva,* de la *Tabula generalis,* hasta el *Ars generalis ultima* que anula todas las tentativas anteriores. Más que el punto de partida de una evolución, el *Libre de contemplació en Dèu* es la obra troncal de la mística luliana, de cuya savia, siempre lozana y fecunda, se nutren una serie de producciones posteriores, expresión, por otra parte, de las diversas situaciones afectivas y casi siempre dramáticas que caracterizan la larga y esforzada existencia del Doctor Iluminado. Hay que concebir la mística luliana como una espléndida e inextinguible vegetación de hojas, flores y frutos los más variados—a veces tropicales—, bajo cuya sombra paternal anidan toda clase de pájaros cantores. La unidad y la vitalidad de la mística luliana, considerada en el conjunto de sus producciones, proviene de que todas ellas se nutren de unos mismos jugos esenciales. Por eso, después de haber estudiado el *Libre de contemplació en Dèu,* nos parece que el método más seguro y abreviado para hacernos cargo de la producción mística luliana posterior, será dar una idea del contenido y significación de cada obra y puntualizar sus rela-

ciones genealógicas con aquella obra principal, subrayando los nuevos aspectos y matices por ella aportados al acervo general de la mística luliana. Más instructivo y breve que atenernos a un criterio rigurosamente cronológico (158), será agrupar las producciones según dos directrices: en el primer grupo estudiaremos las que versan sobre el arte de orar y contemplar; en el segundo, aquéllas cuyo tema principal es el amor (159).

22. Dentro del primer grupo y en orden cronológico, hallamos el *Libre de oracions e contemplacions del enteniment* (160). Es una obra de no mucha extensión, perteneciente a los primeros momentos de la producción luliana—una prueba de ello es que el autor oculta todavía su nombre bajo el diminutivo de "un hominitxol pecador"—, escrita probablemente hacia el año 1276, después del *Art abreujada d'atrobar veritat*, a la cual cita y cuya terminología adopta. De ahí un cierto tono escolás-

(158) Para esa exposición cronológica, basada en la biografía de Lull, véanse los excelentes proemios de S. Galmés a los volúmenes XVII y XVIII de las "Obres de Ramon Lull" de la gran edición de Mallorca.

(159) Sin duda, por no haber partido del estudio del *Libre de contemplació en Dèu* y por no haber sido publicadas algunas de las producciones místicas lulianas hasta recientemente, la literatura sobre la mística luliana—sin que falten obras críticas luminosas y muy instructivas—es muy incompleta. Además de los proemios de S. Galmés que acabamos de citar, del proemio y notas de M. Obrador y Bennassar al tomo I del *Libre de contemplació en Dèu* y de las observaciones de Torras y Bages sobre la misma obra (véase la nota 56), hemos de mencionar los siguientes estudios: M. Menéndez y Pelayo: *La poesía mística española* (Discurso de recepción en la R. Academia Española de la Lengua, 1881) y *Raimundo Lulio* (Discurso leído en el Instituto Balear, 1884); G. Olzet: *La mística luliana* (en "Revista luliana", Barcelona, 1903, tom. III, págs. 123-129); M. Obrador y Bennassar, proemio y notas a su edición del *Libre de amich e amat* (Barcelona, 1904); S. Galmés, introducción y notas a la edición de la misma obra (Barcelona, "Els Nostres Clàssics", 1927); J. H. Probst: *La mystique de Ramon Lull et l'Art de Contemplació* (en "Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", vol. XIII, cuad. 2-3, Münster, 1914), *L'amour mystique dans l'"Amic e Amat" de Ramon Lull* (en "Arxius de l'Institut de Ciències", año IV, 1917, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, págs. 293-322), *Lull, mystique, pour l'action* (en "Miscel-lània lul-liana", Barcelona, 1935, págs. 436-445) y *Ramon Lulls' Mystik, ihre Grundlage, ihre Form* (en "Wissenschaft und Weisheit", M. Gladbach, Heft 4, octubre de 1935, págs. 252-265); J. Bernhart: *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, München, 1922, págs. 157-162; Allison Peers: *The Art of Contemplation*, Londres, 1924, y *La universalitat de Ramon Lull* (en "La Paraula Cristiana", Barcelona, octubre de 1934, págs. 340-350); P. Pourrat: *La spiritualité chrétienne*, 2.ª ed., París, 1925, tom. III, págs. 124-127; J. de Guibert: *La méthode des trois puissances et l'"Art de contemplation" de R. Lulle* (en "Revue d'Ascétique et de Mystique", Toulouse, 1925, tom. VI, págs. 366-378); E. Longpré: *Raymond Lulle* (en el "Diction. de Théol. cath.", tom. IX, cit., cols. 1129-1132); P. Sáinz Rodríguez: *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, Ed. Voluntad, 1927, cap. IV; G. Etchegoyen: *La mystique de Raymond Lulle d'après le livre de l'Ami et de l'Aimé*, "Bulletin Hispanique", 1930, págs. 3-7.

(160) Citamos por la ed. Galmés, vol. XVIII (Mallorca, 1935), de las "Obres de Ramon Lull".

tico que caracteriza a esta obra. El precedente inmediato de la misma lo encontramos en el capítulo 358 del *Libre de contemplació en Dèu,* al cual nos hemos referido hace poco (161). En efecto, constituye la trama del libro un constante coloquio entre las tres potencias del alma acerca de su capacidad respectiva para subir a la contemplación de las virtudes divinas. La obra está dividida en diez partes o capítulos: la primera está dedicada a la demostración de la existencia de Dios; las restantes, a cada una de las dignidades divinas que hay que contemplar, y son: la bondad, la grandeza, la eternidad, el poder, la sabiduría, la voluntad, la perfección, la gloria y la virtud. Proclámase inicialmente la ignorancia del entendimiento acerca del ser divino, lo que no excusa a la voluntad de la obligación de amarle; y aunque el entendimiento declara que le basta saber que Dios existe y que es el ser perfecto (162), estimulado por las otras dos potencias y especialmente por el fervor de amar de la voluntad, "se esfuerza con todos sus poderes para subir a entender las dignidades de su Creador". El entendimiento desciende de las alturas de la ciencia infusa (iluminación agustiniana) más capacitado, provocando la admiración de la memoria y la voluntad (163). Imprime singular animación y sutileza al diálogo—que llega a su punto álgido al tratar de la Trinidad y la Encarnación—la intervención audaz de la imaginación, que desde la esfera de las cosas sensuales va formulando objeciones que son contestadas por el entendimiento, el cual, situado en el plano superior de las cosas intelectuales, hace aplicaciones del consabido principio: "la imaginación no puede imaginar tanto como el entendimiento puede entender" (164). Son adoptadas las tres figuras de oración (165) y no faltan los temas de la conversión de los infieles y el martirio (166).

23. De menos empuje dialéctico, pero de contenido más amplio, es el *Art de contemplació,* que constituye un tratado propio aunque forme parte del *Blanquerna,* en cuya obra sigue inmediatamente al *Libre de Amic e Amat.* Hay que datar, pues, esta obra hacia el año 1285. Blanquerna, que acababa de renunciar al papado para abrazar la vida ermitaña, se decidió a componer esta arte de contemplación "para que le ayudase a tener devoción en su corazón, y en sus ojos lágrimas y llanto, y que su entendimiento y su querer subiesen muy alto a contemplar a Dios

(161) Véanse las notas 154 y 157 y el texto a ellas correspondiente.
(162) Cap. 1, párr. 8, pág. 235.
(163) Cap. 6, párr. 6, pág. 250.
(164) Cap. 6, párr. 9, pág. 252.
(165) Cap. 8, párrs. 4, 5 y 7, págs. 259 y 260.
(166) Cap. 7, párr. 9, y cap. 8, párr. 5, págs. 257 y 259.

y sus honores y atributos" (167). Con un lujo de detalles que no hallamos en el *Libre de contemplació en Dèu,* en los capítulos del *Blanquerna* que son como el preludio del *Libre de Amic e Amat* y de este tratado (168) se señalan las condiciones materiales o externas de la contemplación y se regula minuciosamente el horario cotidiano del contemplador. Blanquerna apetece "los altos montes, en compañía de los árboles, de los pájaros y de las bestias..., cerca de una fuente muy bella"; la oración y la contemplación alternan con el cultivo del huerto y algunas otras cosas en que trabajaba Blanquerna "a fin de que no estuviese ocioso y su persona se conservase más sana". También se recreaba mirando los montes y las llanuras. Después del sol poniente, subía al terrado que estaba sobre su celda, y permanecía en oración hasta el primer sueño, mirando el cielo y las estrellas con los ojos llorosos y el corazón devoto. En la obra se insiste en señalar las condiciones del arte de contemplar, que son: buena disposición para contemplar y lugar conveniente, porque por exceso de reflexión o de aflicción o en lugar ruidoso o excesivamente frío o caluroso puede la contemplación ser embargada; pero la condición principal es que, al entrar a contemplar, ni la memoria ni el entendimiento ni la voluntad sufran embargo de las cosas temporales (169). La materia contemplativa es distribuída en doce partes, que versan, respectivamente, sobre las virtudes divinas (cuyo número se hace ascender ahora a dieciséis), sobre la esencia, la unidad y la Trinidad divinas, sobre la Encarnación, el Padre nuestro, el Ave María, los Mandamientos, el *Miserere mei Deus,* los sacramentos, las virtudes y los vicios. "El arte de este libro—se lee en el prólogo—consiste en que las virtudes divinas sean contempladas primeramente las unas en las otras, y después sean contempladas en relación con las otras partes del libro, teniendo el alma del contemplador las virtudes divinas por objeto en su memoria, entendimiento y voluntad". En la parte dedicada a la Trinidad son patentes las huellas de la terminología de Ricardo de San Víctor (170). Toda la obra—perfecta continuación, en este punto, del *Blanquerna*—está empapada de ternura y de espíritu auténticamente franciscanos. Blanquerna invoca, a veces, la "infusa gracia" (171); otras, tiene su espíritu inflamado e iluminado por

---

(167) Prólogo (*Blanquerna,* edic. de Mallorca, 1914), pág. 434.

(168) Véanse el cap. 104 y, especialmente, el cap. 105: "De la vida en la qual estava Blanquerna en son ermitatge".

(169) En el prólogo antes citado.

(170) "... ma ànima pusca pujar en ta trinitat contemplar ab tes propries essencials virtuts comunes, tes proprietats, tres, essencials, personals" (cap. V, pág. 453). Compárese con los textos de R. de San Víctor citados en el cap. XIV, notas 14 a 18.

(171) Cap. I, pág. 436.

la luz divina (172). Probst, en un detenido estudio (173), ha catalogado detalladamente las ideas franciscanas que constituyen la trama filosófica de esta obra.

24. Con el título genérico de *Contemplatio Raymundi* han sido publicadas recientemente dos obras hasta ahora inéditas (174). La primera, denominada *Quomodo possumus Deum contemplari*, la escribió Ramón en París, en 1297, después de abandonar, decepcionado, la corte de Roma y, según consta en el *explicit*, la sometió a la corrección de la Universidad de París a fin de poder ofrecerla luego al rey Felipe *el Hermoso*. Se propone en esta obra contemplar de diez maneras, a saber: 1.ª Por las razones o dignidades divinas. 2.ª Por la Trinidad. 3.ª Por la Encarnación. 4.ª Por la Recreación. 5.ª Por la Eucaristía. 6.ª Por la glorificación. 7.ª Por la gracia. 8.ª Por la misericordia. 9.ª Por las preces. 10.ª Por la Virgen María. Y aunque Lull declara que se propone seguir las reglas del *Ars inventiva* y de la *Tabula generalis*, son características de esta obra la efusión mística y una argumentación clara y precisa, libre, en general, de forzadas terminologías. Una de las partes más interesantes de la obra es la dedicada a la glorificación, en la cual Lull, con una lógica perfecta, lleva su doctrina teológico-metafísica de las dignidades hasta las últimas consecuencias. El alma humana—se lee—ha sido creada a imagen y semejanza de Dios, quien por su bondad ha creado nuestra bondad, por su grandeza nuestra grandeza, y así con las demás razones, a fin de que el hombre, movido por la gracia divina y moralmente con todas sus razones, pueda ascender hasta Dios para contemplar las razones divinas (175). Por eso, la gloria suprema es igualmente recordable, inteligible y amable para el alma bienaventurada, la cual es semejante a Dios, porque sus potencias son iguales en bondad, grandeza, etcétera, como iguales son en Dios sus razones (176). Y así como el vaso sumergido en el fondo del mar está lleno y nada más puede contener así también la plenitud de la gloria del alma es limitada, pero fuera de

---

(172) Cap. VI, pág. 461.

(173) En la edición-estudio de esta obra, citada en la bibliografía de la nota 159.

(174) Véase la edición de S. Galmés en el vol. XVIII (Mallorca, 1935) de las "Obres de Ramon Lull". El original catalán, del cual el texto latino parece ser una versión, se ha perdido.

(175) Cap. I, "De divinis rationibus", párr. 7, pág. 307.

(176) "Et hoc maxime quia suprema gloria equaliter est tibi anime beate, recolibilis, intelligibilis, et amabilis, et tu Deo es similior si tue potencie sunt equales in bonitate, magnitudine, et cetera, quam si sint inequales, cum omnes raciones Dei sint equales" (cap. 6, "De glorificacione", párr. 5, pág. 412).

ella la gloria divina es en sí y por sí infinita (177). Otros aspectos y matices interesantes contiene el capítulo *De glorificatione,* que por su sutileza recuerdan los primores del *Paradiso* del Alighieri (178).

Con el título de *Quomodo contemplatio transit in raptum* se da como luliana una continuación o complemento de la obra anterior, cuyo objeto es—según se lee en su breve preámbulo—exponer el modo por el cual, con la gracia de Dios, se puede llegar al éxtasis *(dare modum per quem, mediante gratia Dei, posset fieri raptum).* Siguen dos capítulos referentes al éxtasis, un tercer capítulo intitulado "De declaratione conscientiae", completamente desligado de los dos anteriores, y termina la obra con una extraña "Oratio". Un examen detenido de esta segunda obra nos ha infundido graves sospechas acerca de su autenticidad, no sólo respecto de la "Oratio", que alguien había puesto ya en entredicho, sino también acerca del capítulo tercero—que ha figurado en algún catálogo luliano como obrita independiente con el título de *Liber de conscientia* o *De gradibus conscientiae*—, y aun del resto de la misma referente al éxtasis (179).

25. A instancia de Jaime II *el Justo* y de su esposa la reina doña Blanca, según consta en el *explicit,* compuso Lull una obra intitulada *Oracions de Ramon,* impropiamente denominada también *De tredecim*

---

(177) "O anima beata, que es in conspectu Altissimi! Quam magnam gloriam habes intelligendo et amando gloriam, quam supra diximus, cum tuus intellectus et tua voluntas ita magnam habent plenitudinem, quod magis recipere non possunt: sicut vas quod est in profundo maris, quod ita plenum est aqua, quod in se plus continere non potest. Et sic plenitudo glorie in te est limitata, sed extra te, gloria quam prediximus, de se et in se infinita est" (ibid., párr. 5 pág. 411). La misma comparación hallamos en el *Libre de contemplació en Dèu,* cap. 206, párr. 9 (tom. IV, pág. 328).

(178) Los precedentes de este capítulo "De glorificatione" en el *Libre de contemplació en Dèu* están en el cap. 97: "Com hom glorieja en la divinal essencia" (tom. II, págs. 204-209) y en el cap. 277: "Com es tractat la amor que hom ha a Deu en est mon e en l'autre" (tom. VI, págs. 75-84).

(179) Respecto al capítulo "De declaratione consciencie", de un casuismo enjuto y en el que se define la conciencia como "habitus ipsius intellectus", bastará recordar que Lull trata la conciencia como un sentido espiritual propio (véase el § II, n.° 16, del presente capítulo). Littré *(Hist. litt. de la France,* tom. XXIX) dudaba ya de la autenticidad de esta obrita, que figura en el ms. 15.097 de la Biblioteca Nacional de París y en los 1.390 y 2.155 de la Mazarina con el título de *Liber de gradibus conscientiae.* Cuanto a los capítulos referentes al éxtasis, nuestras dudas se fundan: 1.° En dichos capítulos se rompe la trilogía de las potencias del alma (se establece sólo la igualdad entre el entendimiento y la voluntad), que es doctrina básica no sólo de la mística, sino de toda la filosofía luliana. 2.° Por la factura esquemática de los susodichos capítulos—que pugna con la manera habitual que tiene Lull de expresarse—parece que se trata de un añadido o apostilla a una obra luliana. 3.° El ms. 15.450 de la Biblioteca Nacional de París, con el nombre de *Contemplatio Raymundi,* contiene sólo la primera parte.

orationibus (180), cuyo objeto es "dar doctrina para muy alta y ordenadamente rogar y amar a Dios". Está dividida en trece partes (distribuídas en treinta y tres capítulos) que tratan respectivamente de Dios, la Trinidad, las dignidades divinas, la Encarnación, la Virgen, los Santos, los cristianos, los infieles, los difuntos, los amigos y parientes, nosotros mismos (vicios y virtudes), acción de gracias y doctrina de amor. Esta última parte sirve para adiestrar al lector en la práctica y meditación de las partes anteriores, pues Lull insiste mucho en hacer de esta obra un libro cotidiano de oraciones. Doctrinalmente, este libro no aporta ninguna novedad, si se le compara con las obras examinadas anteriormente; pero el alto misticismo intelectual de los capítulos referentes a Dios considerado en su unidad, trinidad y dignidades, y la efusión amorosa y el sentido profundamente humano de los restantes capítulos denuncian su próximo parentesco con el *Libre de contemplació en Dèu*.

De menos importancia es el opúsculo intitulado *Compendiosa contemplatio* (181), inédito hasta hace poco. Fué comenzado en el mar, durante la travesía de Mallorca a Sicilia, y terminado en Mesina en mayo de 1313. Está dividido en dos distinciones que versan, respectivamente, sobre la Trinidad y la Encarnación. Cada distinción está distribuída en diez capítulos, los cuales contienen otras tantas meditaciones muy breves de contemplación intelectual acerca de la unidad de Dios y las nueve dignidades divinas (bondad, grandeza, eternidad, poder, inteligencia, voluntad, virtud, verdad y gloria).

26. Consideración aparte merece la composición que lleva por título *Los cent noms de Dèu* (182), escrita en Roma en 1285, la cual significa una nueva forma de oración inspirada directamente en modelos arábigos. Consta de tres mil versos, en estrofas monorrimas, distribuídos en cien capítulos. Se lee en el prólogo que una manera que tienen los sarracenos de probar la verdad de su ley, consiste en asegurar que el Corán es tan bellamente escrito que nadie puede aventajarle en este punto. Ramón, con la gracia de Dios, escribe este libro que contiene mejor materia que el Corán, y por esta misma razón significa que puede haber otro hombre que vista el libro más bellamente que el Corán. "Y hago esto —añade— a fin de que se pueda argüir a los sarracenos que el Corán no ha sido dado por Dios, puesto que cabe un más bello redactado; en cam-

(180) Véase la ed. Galmés en el vol. XVIII cit. de las "Obres de Ramon Lull".

(181) Véase la ed. Galmés en el cit. vol. XVIII de las "Obres de Ramon Lull". El texto latino es, según todos los indicios, una versión del texto catalán, que se ha perdido.

(182) Véase la ed. Galmés en el vol. XIX (Mallorca, 1936) de las "Obres de Ramon Lull".

bio, decimos que este libro, según lo que hemos establecido antes, es todo él bueno y ha sido dado por Dios." Y añade: "Los sarracenos dicen que en el Corán hay noventa y nueve nombres de Dios y que quien acertase a dar el centésimo sabría todas las cosas; y este es un motivo para que yo haga este libro de los cien nombres, porque yo los sé. De lo cual no se sigue que yo sepa todas las cosas." Advierte que pone algunos nombres más propios de Dios que algunos de los catalogados por los sarracenos y que se propone hablar de aquellos nombres que pertenecen a Dios por razón de sí mismo y de aquellos otros que le son propios en orden a las criaturas. Finalmente, a Lull, aparte del interés apologético de la nueva composición, le preocupa el aspecto afectivo y litúrgico, adaptable a la devoción cristiana: "En cada uno de los cien nombres de Dios nos proponemos poner diez versos, que podrán ser cantados como se cantan los salmos en la Santa Iglesia; y hacemos esto, teniendo en cuenta que los sarracenos cantan el Corán en la mezquita, y a fin de que estos versos puedan ser cantados al estilo de los sarracenos."

Esta obra y alguna otra que examinaremos en seguida, delatan claramente que Lull, no sólo al preparar su gran *Libre de contemplació en Dèu,* sino más tarde y constantemente tuvo a la vista obras de la teología, de la filosofía y de la mística arábigas, cuyas lecturas supo asimilarse e incorporar a las líneas esenciales de su sistema. Así, la doctrina de *Los cent noms de Dèu,* con ser la influencia arábiga tan directa y manifiesta, concuerda, sin embargo, con la teoría luliana de las dignidades divinas. Cada nombre divino tiene su eficiencia, su virtud; y hay que referir todos esos nombres con sus virtudes a la virtud suprema de Dios, que es la dignidad divina que ha creado las "virtudes naturales" que tienen las palabras y, en general, todas las cosas creadas (183). El afato, el sexto sentido que sirve para nombrar las cosas, alcanza su mayor nobleza cuando nombra a Dios (184).

---

(183) "Membrà memoria con gran es la virtut que Deus ha donada als angels e a les ànimes en amar e entendre, e con gran virtut es en los corsos celestials en los elements paraules pedres erbes, e en totes coses qui segueixen cors de natura; e la volentat amà fortment la divinal virtut que tantes e tant grans virtuts ha creades, el enteniment volch puyar contemplar la divinal virtut per ço que aquella significàs per les virtuts creades" (*Libre de oracions e contemplacions del enteniment,* cap. 10, párr. 13, pág. 268). "O divina virtus gloria excellens! Tu similitudinem tuam communicas herbis, lapidibus, verbis" (*Contemplatio Raymundi,* cap. 5, párr. 7, pág. 408). Véase también: *Arbre de filosofia d'amor,* VI parte, cap. 2, párr. 8, pág. 194, y todo lo que dejamos expuesto referente a la dignidad divina de la virtud, en el cap. XV, § II, n.ª 14, de la presente obra.

(184) Véase lo expuesto sobre el afato en la Psicología, § 1, n.º 1, del presente capítulo.

27. Tema central de la mística luliana es el amor. Amor, coraje o fervor y voluntad son términos equivalentes en el lenguaje luliano (185); y parece ocioso advertir que aquella mayor capacidad actual que tiene la voluntad para amar, erige a esta potencia en impulsora de toda la vida espiritual. No ha de extrañar, pues, que el tema del amor caldee todos los capítulos del *Libre de contemplació en Dèu* y obtenga una dedicación apoteósica en la extensa distinción "De amor"—que llena la primera parte del libro V—, de la cual hemos anticipado ya un resumen. En términos generales, podría afirmarse que en el *Libre de contemplació en Dèu* el amor es tratado según las dos dimensiones de longitud o extensión y altitud; de ahí una enciclopedia del amor desenvuelta preferentemente desde un punto de vista teológico. Las tres potencias del alma y los cinco sentidos espirituales, movidos por la primera intención y teniendo por objeto las virtudes divinas y la humanidad de Jesucristo, tal es el criterio constante que permite distinguir el amor celeste del amor mundano (186), el amor intelectual del amor sensual (187), el amor verdadero del amor falso (188), el amor perfecto del amor defectuoso (189), clasificaciones básicas que son como los nervios de aquella vasta exposición luliana sobre el amor.

Una mayor experiencia de la vida, la concentración sobre sí mismo después de amargas decepciones, nuevas lecturas y el afán de aplicar los principios del Arte general, incitarán al filósofo mallorquín a meditar acerca de las raíces humanas y la naturaleza del amor, en tanto que su cálida fantasía pugnará por vestir sus concepciones con formas más plásticamente expresivas. En esta segunda etapa, adquirirán especial relieve los aspectos psicológico, metafísico y simbólico del amor con la aparición sucesiva de tres obras importantes: el *Libre de Amic e Amat,* el *Art amativa* y el *Arbre de filosofia d'amor.* Apresurémonos a advertir, sin embargo, que los precedentes de estas tres producciones se hallan

---

(185) Respecto al coraje y al amor, véase la nota 128 y el texto correspondiente; y en cuanto a la voluntad y al amor, véase el *Libre de contemplació en Dèu,* cap. 312, párr. 27 (tom. VI, pág. 453) y, también, el texto correspondiente a la nota 91 del presente capítulo.

(186) Véase el cap. 277: "Com es tractat del amor que hom ha a Deu en est mon e en l'autre", y el cap. 289: "Com es tractat de la amor que home ha en aquest mon, e de la amor que an los sants de paradís en gloria".

(187) Véase el cap. 294: "Com es tractat de la amor sensual e de la amor entellectual".

(188) Véase el cap. 300: "Com hom ama encercar vera amor o falsa".

(189) Véase el cap. 309: "Com hom tracta de la amor on es acabament e de la amor on es defalliment".

también, como veremos, en el *Libre de contemplació en Dèu*. Tampoco en esta obra es desatendido del todo el aspecto psico-fisiológico del amor. Hay concordancia entre amor y calor, afirma Lull, porque el principal miembro en que el hombre siente el amor es el corazón, que es el lugar donde reside el calor del cuerpo humano (190). El amor y el desamor, naturalmente considerados, suponen el acuerdo o el desacuerdo natural entre las complexiones; así, el hombre colérico debe naturalmente amar a todo hombre colérico y desamar a todo hombre flemático, aunque accidentalmente el colérico puede amar al flemático (191). El amor sensual es natural en los sentidos corporales y es accidental en la voluntad, porque el querer es de naturaleza intelectual (192); por eso el hombre ve, oye, olfatea, gusta y toca más frecuentemente y de buen grado las cosas que ama sensualmente que aquellas que desama (193). El amor entre un hombre y otro hombre se basa en la concordancia de naturaleza y de especie y, tratándose del varón y de la hembra, se requiere además "el acercamiento natural, según su disposición y la ocasión en que se hallan" (194). En fin, de algunas páginas ubérrimas de la obra podría extraerse un interesante florilegio sobre el amor (195).

28. Refiérese en el libro de *Blanquerna* (196) que este ermitaño, a instancia de un ermitaño de Roma, decidió componer un libro del Amigo y del Amado, en el cual el amigo fuese el fiel y devoto cristiano y el amado fuese Dios, siguiendo la manera de los *sufíes* sarracenos, "los cuales tienen palabras de amor y ejemplos abreviados que dan al hombre gran devoción, y son palabras que necesitan exposición". Quiso también que las maneras de este libro "fuesen breves para que en breve tiempo el alma pudiese discurrir sobre muchas de ellas" (197). El libro—compuesto pro-

---

(190) Cap. 130, párr. 7 (tom. III, pág. 178).

(191) Cap. 202, párrs. 13 y 14 (tom. IV, pág. 296).

(192) Cap. 294, párr. 4 (tom. VI, pág. 254).

(193) Cap. 202, párr. 23 (tom. IV, pág. 298)

(194) Ibid., párr. 17, pág. 297.

(195) Véase, por ejemplo, el cap. 312: "Com hom ama encercar e saber la gran bonea qui es en amor".

(196) Véase el cap. 106: "En qual manera Blanquerna hermità feu lo Libre de amich e Amat", y también el cap. 95.

(197) El estado actual de la crítica no permite señalar el modelo o modelos que Lull tuvo presentes ni lo que de ellos imitó. A. González Palencia, en su *Historia de la Literatura arábigo-española* (Barcelona, Editorial Labor, pág. 293), dice que Lull probablemente tomó por modelo el *Intérprete de los amores*, de Abenarabi, pero el autor no debe estar muy convencido de sus argumentos, ya que en la página siguiente, refiriéndose a las posibles fuentes del *Libre de amic e amat*, escribe: "Muchos son los sufíes que Lulio pudo conocer: Abensabín, el penitente y austero Abenhud, el guadijeño el Xestori..., Abumedín, Alafit y otros varios." Sobre la influencia arábiga en el *Libre de amic*

bablemente en Miramar (Mallorca) entre 1276 y 1278—está dividido en tantos versos como días tiene el año, bastando cada verso para un día de contemplación, "según el arte del *Libre de contemplació en Dèu*".

En esta gran obra hay que buscar asimismo la genealogía doctrinal del *Libre de amic e amat*. "El amor de este mundo no puede existir sin pasión y sin trabajo del amigo y del amado; porque, si por una manera da placer al amigo, por otra da malestar y trabajo al amado, y si por una manera da placer al amado, por otra manera da malestar y trabajo al amigo, y donde el amor más crece y mayor es, mayores males y mayores trabajos da" (198); he aquí, en germen, la doctrina del amor que, al pasar al *Libre de amic e amat,* será objeto de detenidos y matizados desarrollos. Las novedades que este libro aporta a la mística luliana son: 1.ª La substitución del amigo y el amado—dos hombres iguales en naturaleza y en especie—por el hombre y el Creador; de ahí una alegórica y espiritual comunicación entre uno y otro que permite descubrir algunos "secretos del Amado" y enfocar, con nueva luz, el problema de las relaciones entre el hombre, criatura finita, y el Ser infinito. 2.ª La personificación del amigo en Lull, quien desde este punto y hora y ante la presencia del Amado se convierte en pescador de perlas de su propia alma, entregándose a una labor de sutiles análisis—verdadera orfebrería espiritual—que llega, a veces, hasta el conceptismo. 3.ª El simbolismo, consecuencia de la índole y propósitos de la obra antes expuestos. Lull denomina a los 366 versos "metáforas morales". La influencia oriental es muy acentuada: el poema se desenvuelve en un ambiente de poesía perfumada y embriagante.

Pero no todo es influencia oriental. Explicamos ya (199) que la conversión no significa en Lull un cambio de naturaleza espiritual, sino sólo de objetivos: el trovador mundano pasa a ser el trovador de Cristo. En el *Libre de amic e amat* descúbrense reminiscencias provenzales de canciones de mayo y alborada, imágenes y alegorías trovadorescas y, sobre todo, la casuística de las "cuestiones de amor" (200). Sin embargo, en el

---

e amat véase también el estudio de Probst (citado en la nota 159) *L'amour mystique dans l'"Amic e Amat" de Ramon Lull,* especialmente el capítulo "Lull et l'Islamisme", págs. 319-322.

(198) Cap. 289, párr. 26 (tom. VI, pág. 204). Véanse, también, los caps. 307 y 312, y además el cap. 278, párr. 16, el cap. 281, párrs. 4, 19 y 28, el cap. 343, párr. 24, y el cap. 349, párr. 24.

(199) Véase el cap. VIII, § I, n.º 3, de la presente obra.

(200) Las influencias trovadorescas sobre el *Libre de amic e amat* fueron advertidas ya por M. Menéndez y Pelayo en su citado discurso *De la poesía mística;* Nicolau d'Olwer las puntualizó, con notable precisión, en *Entorn de Ramon Lull* (en "Paisatges de

tránsito del cantor del amor mundano al cantor del amor divino operan activamente dos nuevos factores, a saber: un pensamiento filosófico y un arte mística introspectiva. El pensador y el artista de la conciencia, aunque ocultos bajo holgadas vestiduras orientales y añejas fórmulas cortesanas del arte de trovar, ejercen un papel primordial e imprimen a la obra ese sentido transcendente advertido por la crítica, pero que no ha sido objeto de examen hasta llegar a sus raíces. Misión específica, pues, del historiador de la filosofía es catalogar el contenido doctrinal del *Libre de amic e amat,* no sólo a fin de situar esta obra dentro de la mística general y de la luliana en particular, sino también para explicar algunos versículos obscuros o difíciles y, de paso, corregir la arbitrariedad de cierto género de "exposiciones" (201).

Comencemos por las "carreras" que conducen al Amado:

Las carreras por las cuales el amigo va en busca de su Amado son largas y peligrosas (*vers. 2*). Son muchas, pero el amor que ayuda y mortifica al amigo es solamente uno (*v. 90*); hay las carreras de la vegetación, del sentimiento, de la imaginación, del entendimiento y de la voluntad (*v. 314*). Donde más estrechas son las carreras, más anchos son los amores, y donde más estrechos son los amores, más anchas son las carreras (*v. 329*). El amigo alivia su alma de los pensamientos y placeres temporales, a fin de que el cuerpo pueda llevar la carga más ligeramente y el alma marchar por aquellas carreras en compañía del Amado (*v. 346*).

El mundo de las criaturas significa, por sus semejanzas, al Amado:

Todas las cosas visibles representan al Amado (*v. 40*). El maestro del amigo son los significados que dan las criaturas de su Amado (*v. 57*). El amigo, con sus imaginaciones, pinta y forma las facciones de su Amado en las cosas corporales, y con su entendimiento las pule en las cosas espirituales, y con la voluntad las adora en todas las criaturas (*v. 332*). Mírase el amigo en sí mismo a fin de que sea espejo donde vea a su Amado, y mira a su Amado para que sea espejo en el que tenga conocimiento de sí mismo (*v. 350*). Por eso, en los secretos del amigo son revelados los secretos del Amado, y en los secretos del Amado son revelados los secretos del amigo (*v. 160*).

Veamos ahora la naturaleza, virtudes y perfecciones del Amado:

No hay sér más noble que el Amado, el cual es soberano bien, eterno, infinito en grandeza, poder, sabiduría, amor y perfección (*v. 37*). El Amado es glorioso.

---

la nostra història". Barcelona, 1929, págs. 83-99), y Manuel de Montoliu ha aportado las pruebas con gran sagacidad en su estudio *Ramon Lull, trobador* (en "Homenatge a Antoni Rubió i Lluch", vol. 1, Barcelona, 1937, págs. 363-398).

(201) Nos referimos principalmente a la anónima *Exposició del Amich e Amat,* compuesta en Mallorca a fines del siglo XV, y a otra exposición escrita a últimos del siglo XVII por la monja mallorquina Sor Ana María del Santísimo Sacramento.

porque es la gloria; poderoso, porque es el poder; sabio, porque es la sabiduría; amable, porque es el amor (*v. 39*). Con muchos nombres la palabra del amigo nombra al Amado (*v. 90*).

Proclama Lull el criterio de atribuir a Dios la mayor perfección capaz de ser amada:

Dice el amigo que conviene que su Amado sea simple y pura actualidad en esencia y perfección (*v. 269*). Ve el amigo la unidad y la trinidad de su Amado en la mayor concordancia entre uno y tres respecto a cualquier otro número y en que toda forma corporal viene del no ser al ser por dicho número (*v. 270*), y ve asimismo en el Amado generación eterna sin corrupción (*v. 267*). Loa el amigo al Amado, porque le plugo tomar su semejanza y naturaleza (*v. 272*). También alaba su poder, su saber y su querer, que han creado todas las cosas, excepto el pecado (*v. 271*), el cual es intención vuelta e invertida contra la intención final y contra la razón por la que el Amado ha creado todas las cosas (*v. 284*).

Pero el Amado puede ser considerado, además, en orden al mundo de las cosas creadas y finitas:

El mundo ha sido creado, puesto que la eternidad conviene mejor al Amado, que es esencia infinita en grandeza y en toda perfección, que al mundo, que tiene cantidad finita (*v. 285*). Si el mundo fuese eterno, no habría justicia perfecta al no ser restituído a cada alma su cuerpo, ni el mundo sería ordenado a un solo fin (*v. 286*). El Amado ama a sus amadores con amor infinito, eterno, totalmente perfecto (*v. 111*).

Veamos los instrumentos de que dispone el amigo para amar:

Este mundo es cárcel de los amadores servidores del Amado (*v. 366*). El Amado demuestra sus cualidades a la memoria y al entendimiento, y se da a la voluntad por objeto (*v. 107*).

Y si se tiene en cuenta la prelación lógico-genética del entendimiento respecto de la voluntad (202), se comprenderá el verdadero sentido del siguiente verso:

"Pidió el amigo al entendimiento y a la voluntad cuál estaba más cerca del Amado, y corrieron los dos, y fué antes el entendimiento a su Amado que la voluntad" (*v. 19*),

lo cual no excluye la concurrencia de las tres virtudes del alma en el momento definitivo del amor:

"Anúdanse los amores del amigo y del Amado con la memoria, el entendimiento y la voluntad" (*v. 131*). Corazón y amor nacieron al mismo tiempo, porque,

---

(202) Véase, más arriba, la exposición de esta doctrina en la nota 89 y texto a ella correspondiente.

si no fuese así, ni el corazón habría sido creado para amar ni el amor para meditar (*v. 74*). Por eso, el amor calienta e inflama al amigo en el recuerdo y el pensamiento del Amado (*v. 365*). A veces, la voluntad se acompaña de la memoria, y ambas suben al monte del Amado a fin de que el entendimiento se exalte y el amor se doble al amar al Amado (*v. 103*).

He aquí toda una fenomenología del amor:

Dos fuegos calientan el amor del amigo: uno está formado por deseos, placeres y pensamientos; el otro por temor y sufrimientos, lágrimas y llanto (*v. 45*). Entre los trabajos y los placeres que el Amado da al amigo no hace diferencia (*v. 8*). En el amor del amigo hay igualdad de placeres y de sufrimientos (*v. 178*). Muere el amigo por placer y vive por sufrimientos, y por eso muere y vive al mismo tiempo (*v. 196*). Los frutos del amor son placeres, pensamientos, deseos, suspiros, trabajos, peligros, tormentos y sufrimientos (*v. 71*). Trabajos y dolores multiplican los amores (*v. 72*). El reposo del amigo es el sufrimiento que le da el amor (*v. 57*). En el mayor sufrimiento encuentra el amigo placer y refuerzo (*v. 31*). La paciencia trueca los sufrimientos en amores (*v. 9*). Donde más cura el Amado al amigo, más crece su sufrimiento, y donde más le languidece, más sanidad le da (*v. 51*). Los placeres que sobrevienen al amigo por amor le hacen olvidar la desdicha, y los tormentos que sostiene por amor le recuerdan la dicha que experimenta por amor (*v. 188*). El amor es mayor en el amigo que muere por amor que en el amigo que vive por amor (*v. 361*). El amor y la muerte son los portales y las entradas de la ciudad del Amado (*v. 342*).

Punto sumamente interesante es saber cómo se realiza la unión entre el amigo y el Amado:

Iluminó el amor la nube que se interpone entre el amigo y el Amado, y la hizo luminosa y resplandeciente, como lo es la luna durante la noche, y la estrella en el alba, y el sol en el día, y el entendimiento en la voluntad, y por aquella nube tan resplandeciente se hablaban el amigo y el Amado (*v. 123*). Las mayores tinieblas son la ausencia del Amado; el mayor resplandor, la presencia del Amado (*v. 124*). El amor aporta al amigo bellas semejanzas, prerrogativas y valores del Amado (*v. 79*). Loco, el amigo no habla, y está embargado y pensativo en las bellezas de su Amado y en las semejanzas de las dichas y de los dolores que le aportan y dan los amores (*v. 73*). Oía el amigo palabras de su Amado, en las cuales le veía su entendimiento, puesto que la voluntad experimentaba placer con aquella audición; y la memoria recordaba las virtudes de su Amado y sus promesas (*v. 335*). Propiedad y comunidad se encuentran y mezclan para producir la amistad entre el amigo y el Amado (*v. 44*). Son cosas iguales proximidad y lejanía entre el amigo y el Amado, porque, a la manera como se mezclan el agua y el vino, así se mezclan los amores del amigo y el Amado; y a la manera del calor y la luz, se encadenan sus amores; y al modo de la esencia y el ser (203), ambos

(203) Lull distingue entre "esencia" y "ser". "Esencia—se lee en la *Taula* del *Art amativa*—es aquello por lo cual el ser es, así humanidad es la esencia por la cual el hombre es". Esta misma nota sirve para explicar el verso que se cita a continuación en el texto, o sea, el 211.

convienen y se acercan (*v. 50*). Amor y amar, amigo y Amado convienen tan intensamente en el Amado, que son una actualidad en esencia, y cosas diversas son el amigo y el Amado, concordantes y sin ninguna contrariedad ni diversidad de esencia (*v. 211*). El amor del amigo es mezcla de placer y desdicha, de temor y audacia (*v. 82*); el amor del Amado es influencia de infinita bondad, eternidad, poder, sabiduría, caridad y perfección ejercida sobre el amigo (*v. 83*). Nada hay en el Amado de que el amigo no tenga ansia ni tribulación, ni el amigo posee cosa en sí de que el Amado no tenga placer y señorío; y por eso el amor del Amado está en acción, y el amor del amigo en sufrimiento y en pasión (*v. 115*).

Se alude en la obra a "expertos amadores" (*v. 155*), y descúbrese en ella el esbozo de un arte de amar:

Las condiciones del amor son que el amigo sea sufrido, paciente, humilde, temeroso, diligente, confiado, y que se arriesgue en grandes peligros para honrar a su Amado; las condiciones del Amado son que sea veraz, liberal, piadoso y justo con su amigo (*v. 33*). La vergüenza sin pecado proviene de desfallecimiento de amor en aquél que no sabe amar (*v. 93*). El secreto de amor sin revelación da pasión y sufrimiento; revelar el amor da temor por fervor (*v. 76*). El amor no está contra el libre albedrío, porque gran mérito y gran gloria desea a sus amadores (*v. 222*). Poco sabe amar quien se altera en la adversidad o en la prosperidad (*v. 294*) o desespera de su Amado y no hace concordancia entre amor y esperanza (*v. 80*). El Amado debe ser albergado graciosamente y por don (*v. 102*). Muere sin amor el que vivió sin amor (*v. 85*).

He aquí un definicionario del amor:

Desamor es muerte; amor es vida (*v. 62*). El amor es claro, puro, limpio, verdadero, sutil, simple, fuerte, diligente, luminoso y abundante de nuevos pensamientos y de antiguos recuerdos (*v. 70*). Amor es mar atribulado de alas y de vientos, que no tiene puerto ni orilla (*v. 235*). Amor es la presencia de cualidades y palabras del Amado en el corazón suspirante del amador; y sufrimientos por deseo y por llanto en el corazón del amigo; es ebullición de audacia y de temor por fervor; es final voluntad para desear al Amado (*vs. 170* y *171*). Es aquella cosa que pone a los libres en servidumbre y da la libertad a los siervos (*v. 295*).

También han sido señalados los confines del amor:

Aquello que está más cerca del coraje del amigo es el amor; aquello que está más lejos es el desamor (*v. 199*). La posada del amigo se halla entre temor y esperanza, porque la misericordia del Amado le hace esperar y la justicia, temer (*vs. 17* y *97*). El amor está entre creencia e inteligencia, puesto que tanto ama el amigo a su Amado, que cree cuanto le dice, y tanto le desea que todo lo que se atreve a decir de él, quisiera entender por razones necesarias (*v. 198*).

De ahí la cuestión final, que consiste en saber cuál ciencia es superior, si la *ciencia adquirida* que se basa en "razones necesarias" y es la de

los doctos, o la *ciencia infusa* o sabiduría (204), que es la ciencia de los simples:

La ciencia infusa viene de voluntad, oración y devoción, y la ciencia adquirida viene de estudio y de entendimiento (*v. 241*). La sabiduría comienza en la fe y la devoción, que son la escala por donde sube el entendimiento para entender los secretos del Amado. El Amado ilumina la fe y calienta la devoción (*v. 288*). Simplicidad verdadera es aquella que encomienda con confianza todos sus hechos al Amado; ella se nutre más de la fe que del entendimiento, por cuanto está por encima de éste y esquiva en gran manera las cosas vanas, superfluas, curiosas y demasiado sutiles y presuntuosas, en todo lo pertinente al Amado, porque todas estas cosas son contrarias a la simplicidad. La ciencia de los grandes sabios tiene mucha hojarasca y pocos granos; pero la ciencia de los simples tiene poca hojarasca y los granos son innumerables. Por simplicidad son alcanzados los amores del Amado. El Amado abre las puertas a los simples y las cierra a los sutiles; y la fe solamente muestra los secretos del Amado por la ventana del amor (205).

Hay, pues, en el *Libre de amic e amat* una recia contextura filosófica; quien la desconozca, no puede saborear todas las bellezas de esta obra singular. No sólo la mística, sino toda la filosofía luliana, auténticamente y sin desviaciones, está compendiada en este breviario del amor místico y es presentada según un nuevo estilo, y vista—y en algunos puntos ampliada—con el prisma del amor divino. Esta obra, quizás como ninguna otra, conduce hasta la cúspide del pensamiento filosófico luliano.

29. En Montpellier, y en el año 1290, compuso Lull su *Art amativa* (206), cuyo precedente remoto se halla en aquel propósito esbozado ya en el *Libre de contemplació en Dèu* de "apercibir y conocer artificialmente si se es amado o desamado" (207). Esta obra responde, por un

(204) Sobre la distinción entre ciencia adquirida y ciencia infusa y la identificación de esta última con la sabiduría, véase también: *Libre d'Ave Maria*, cap. "Dominus tecum" (ed. "Els Nostres Clàssics", Barcelona, 1927), pág. 126; *Arbre de filosofia, desiderat*, dist. III, párr. 102, pág. 460, y *Libre d'oracions e contemplacions del enteniment*, parte VI, párr. 6, pág. 250.

(205) Estas tres últimas "metáforas morales" no figuran en la edición de Galmés (Mallorca, 1914), por la que hemos citado siempre el *Libre de amic e amat*, ni en la más reciente de M. Olivar (Barcelona, 1927). Figuran, en cambio, en la edición de M. Obrador (Barcelona, 1904), con los números 329, 330 y 72. Aunque Galmés los declara interpolados, creemos que estos textos son genuinamente lulianos, tal vez tomados de una obra mística distinta. Así permite colegirlo, aparte la singularidad de la expresión, la coincidencia doctrinal con otros pasajes indubitables de Lull (véanse, para cotejo, los citados en la nota anterior).

(206) El texto catalán ha sido publicado por vez primera en la edición Galmés, vol. XVII (Mallorca, 1933) de las "Obres de Ramon Lull", que es la que utilizamos.

(207) Véase el cap. 202: "Com hom ha apercebiment e conexensa si es amat o desamat" (tom. IV, págs. 293-300). En el *Libre de amic e amat*, v. 143, se dice: "Men-

lado, a aquel grandioso proyecto de "objetar" las tres potencias del alma, asignando a cada una un arte y un árbol propios; significa, por otra parte, el intento de explicar la doctrina del amor con los principios y los procedimientos del Arte general. Compilamos esta *Art amativa*—se lee en el prólogo—en la cual se muestra la "amancia", así como en el *Art inventiva* se ha dado a conocer la "ciencia", porque así como la ciencia es intitulada por razón del entendimiento, la amancia lo es por razón de la voluntad. La amancia es defectiva sin la ciencia, y la ciencia sin la amancia. "Ajustamos esta amancia a la ciencia del *Art inventiva,* para mejor tratarla, artificiarla y conocerla por ciencia; porque cuanto más la podremos conocer, en mayor disposición la podremos poseer para ser amada, y cuanto mayor conocimiento tendremos de esta amancia, tanto mayor será la ciencia *inventiva,* por la cual el conocimiento nos será placentero y amable y podremos llegar mejor a nuestro propósito, el cual es que podamos ligar la voluntad a bien amar y poseer la ciencia de las cosas verdaderas". Estas dos artes se mezclan, conduciendo la una a la otra, "de modo que por la amancia se consigue la ciencia, y por la ciencia se consigue la amancia". Así como la verdad es objeto propio del entendimiento y razón propia de afirmación, así la bondad es objeto propio de la voluntad y razón propia de amar la bondad, y lo contrario de la bondad es también objeto propio de la voluntad bajo razón de odiabilidad, del mismo modo que lo falso es objeto del entendimiento bajo razón de negación. Por eso, ya en el prólogo y en el curso de la obra se establece una ecuación perfecta entre los términos "verdadero", "afirmabilidad" y "amabilidad" de una parte, y "falso", "negabilidad" y "desamabilidad" de otra parte.

El objeto de esta amancia es amar a Dios, a nosotros mismos y a nuestro prójimo (pues las cosas que están debajo de estas tres cosas son amables) y desamar sus contrarios, esto es, las cosas odiables. Los principios de esta Arte son los nueve del *Art inventiva,* a saber: bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad y gloria. Y son tan generales y tan altos estos principios que más no pueden serlo y, además, por sí mismos son manifiestos. "La razón de que hayamos tomado tan altos principios y tan manifiestos, está en que esta *Art amativa* es general para amar todas las cosas amables y desamar todas las cosas desamables, y todo eso a fin de que el amigo pueda ligar la voluntad a amar las cosas generales y aun las especiales que desde estas últi-

saje tenía el amigo del Amado a fin de que mostrase a los príncipes cristianos y a los infieles el *Arte* y los *Principios* para conocer y amar al Amado".

mas son individuadas o descendidas" (208). La obra está dividida en cinco partes: la primera trata de las figuras; la segunda, de las reglas; la tercera, de las definiciones; la cuarta, de las condiciones; y la quinta, de las cuestiones.

Las "figuras" son las cuatro del *Ars inventiva* y que pasan a ser definitivas en el *Ars generalis ultima* (209).

Las reglas son dieciocho, distribuídas del modo siguiente:

b.	1.ª, de la simplicidad y composición.	10.ª, de la contemplación.
c.	2.ª, de la intención y el fin.	11.ª, de la abstracción y contracción.
d.	3.ª, de la definición.	12.ª, de la audacia y el temor.
e.	4.ª, de la generación.	13.ª, de la esperanza.
f.	5.ª, de la realidad y la razón.	14.ª, de la consolación.
g.	6.ª, de los puntos trascendentes.	15.ª, de la contrición y la conciencia.
h.	7.ª, de la substancia y el accidente.	16.ª, de la paciencia.
i.	8.ª, del movimiento y el ligamen.	17.ª, de la satisfacción.
k.	9.ª, de encontrar lo particular en lo universal.	18.ª, de la consideración.

Nótese que las nueve primeras reglas tienen un carácter lógico-metafísico y provienen especialmente de la ciencia; las nueve reglas restantes tienen un carácter preferentemente moral y provienen de la amancia. Cada letra representa a la vez dos reglas; así *b* designa la 1.ª y la 10.ª, *c* la 2.ª y la 11.ª, etc. En la 1.ª regla se considera la simplicidad y la composición de las cosas de conformidad con los nueve principios generales antes mencionados, ora se trate de las cosas generables y corruptibles, ora de las cosas intelectuales e incorruptibles. En la 2.ª regla se consideran las cosas con las cuales el amor es ligable a bien amar y el entendimiento a entender bien, por razón de la intención y el fin. En la 3.ª regla se da la manera de definir las cosas, a fin de que sepa el hombre ligar su voluntad a amarlas según sus definiciones. En la 4.ª regla se da doctrina sobre la generación del amor, con la cual el hombre tendrá conocimiento del ligamen de amor. La 5.ª regla es considerable en dos maneras, que son la realidad y la razón: por la realidad consideramos la entidad de la cosa; por la razón, la semejanza o concepción que de ella hace el alma racional. Esta regla da doctrina para ligar el amor a bien amar, tratando del amor según su entidad y conservando la concordancia entre la razón y las cosas reales en bondad, grandeza y los demás principios generales. Por la 6.ª regla, siguiendo la manera del entendimiento cuando so-

(208) 1.ª parte, "De la primera figura", párr. 3, pág. 12.

(209) Véase la descripción y mecanismo de estas cuatro figuras en el capítulo XIII, § II, núms. 7-10, de la presente obra, y recomendamos al lector que las tenga a la vista.

brepuja a las potencias que le están debajo, el poder de amar que tiene la voluntad se da a amar sobre sí mismo los objetos que son muy altos y excelentes. En la 7.ª regla se da doctrina para que el hombre pueda ligar su voluntad a amar lo bueno y su entendimiento a entender lo verdadero en razón de las cosas substanciales y accidentales; y esta doctrina consiste en discurrir según los principios generales de esta arte aplicados a los diez predicamentos. En la 8.ª regla se busca la naturaleza que tienen los principios bajo la razón de movimiento y ligamen, a fin de conocer el movimiento natural que tiene la voluntad a amar y de procurar que ella sea ligable a bien amar. Aunque todo el proceso de esta arte consiste en indagar lo particular en lo universal, en la regla 9.ª esto se hace de un modo especial y abreviado, haciendo entrar la letra *k* que designa esta regla, en combinación dentro de la tercera y la cuarta figuras. En la 10.ª regla se da doctrina sobre la contemplación para mejor ligar la voluntad a bien amar y el entendimiento a entender bien. Con la 11.ª regla se abstraen unas cosas de otras y se contraen unas cosas con otras. Así, la voluntad en abstracto ama la amabilidad universalmente y lo hace de un modo natural, puesto que en cada voluntad hay natural y esencialmente una amabilidad que está dentro de aquella amabilidad universal; y esta arte pretende ligar la voluntad particular a amar la universal y pública amabilidad, de la cual desciende lo bueno, lo grande, lo durable, etc., que ha de ser amado. En la 12.ª regla se da doctrina para buscar las cosas naturales con las cuales puede el hombre naturalmente tener audacia y temor para amar y entender bien. La 13.ª regla da doctrina de la esperanza en Dios. La 14.ª regla da doctrina del consuelo en Dios, en nosotros mismos y en el prójimo. La 15.ª regla trata de la naturaleza y propiedades de la contrición y de la conciencia, y de los hábitos que engendran a fin de ligar la voluntad y el entendimiento a bien amar y entender. La 16.ª regla trata de la paciencia considerada en razón de mayoridad, de igualdad y de minoridad entre las personas. La 17.ª regla trata de la satisfacción considerada ora como una necesidad de las cosas, ora en orden a la contrición y a la conciencia. La 18.ª y última regla trata de las cosas según aquello por lo cual son considerables.

Las *definiciones* son de dos maneras: la primera manera comprende las dieciocho definiciones del *Art inventiva,* por las cuales los principios de las dos primeras figuras son definidos según su propia definición; la segunda manera es de dieciocho definiciones atribuídas al amor bajo la forma de las definiciones primeras. He aquí las dieciocho parejas de definiciones:

1. "*Bondad* es aquello por razón de lo cual lo bueno hace el bien... Buen amor es aquél por el cual lo bueno hace amoroso bien..."

2. "*Grandeza* es aquello por lo cual la bondad, la eternidad, la duración y los demás principios son grandes... Grande amor es aquél que está lejos de poquedad de amor..."

3. "*Duración* es la propiedad por razón de la cual duran la bondad, la grandeza, el poder y los otros principios... Durable amor es aquél en el cual la duración hace durar la bondad, la grandeza, el poder y los otros principios..."

4. "*Poder* es aquello por lo cual la bondad, la grandeza, la duración, etc., pueden estar y obrar... Poderoso amor es aquél por el cual la bondad, la grandeza, la duración, etc., pueden estar en amar, y por eso el amor toma semejanza de poder..."

5. "*Sabiduría* es la propiedad por razón de la cual el sabio entiende... Sabio amor es aquél en el cual el amante sabe la bondad, la grandeza, la duración, etcétera, de su amado..."

6. "*Voluntad* es la propiedad por razón de la cual la bondad, la grandeza, la duración, etc., son deseables... Deseable amor es aquél en el cual son amables la bondad, la grandeza y los otros principios..."

7. "*Virtud* es el nacimiento de la unidad, de la bondad, de la grandeza, de la duración y de los otros principios en lo uno, lo bueno, lo grande, etc.... Virtuoso amor es aquél de donde nace virtuoso amar..."

8. "*Verdad* es aquella cosa que es verdadera de la bondad, la grandeza, la duración, etc., y verificar es aquello que es verdadero de bonificar, magnificar, durificar, etc.... Verdadero amor es aquél que está lejos de falso amor desamable. Cuando la verdad verifica la bondad, la grandeza y los otros principios, verifica también el amor..."

9. "*Gloria* es la delectación en la cual reposan la bondad, la grandeza y los demás principios... Glorioso amor es aquél en el cual se glorían el amante y el amado..."

10. "*Diferencia* es aquello por lo cual la bondad, la grandeza, y los otros principios son razones inconfusas, y por lo cual el bonificante y el bonificable están inconfusamente y distintos el uno del otro... Diferencia de amor es aquella que hace estar, en el amar, distintos el amante y el amado..."

11. "*Concordancia* es aquella cosa por razón de la cual la bondad, la grandeza y los otros principios concuerdan en una y en muchas cosas... Concordancia de amor es aquella por la cual concuerdan el amante y el amado en amar..."

12. "*Contrariedad* es el contraste entre algunos por razón de diversos fines... Contrario amor es aquél que contrasta a la bondad y gran amor del amante y el amado..."

13. "*Principio* es aquella cosa que se halla respecto a todas las otras cosas en razón de alguna prioridad... Los principios del amor son el amante, el amado, amable y amar..."

14. "*Medio* es el sujeto por el cual el fin influye en el principio, y el principio refluye en el fin... El medio del amor es amar, con el cual se aman el amante y el amado..."

15. "*Fin* es aquella cosa en la cual el principio reposa... El fin del amor es aquél en el cual reposan el amante y el amado..."

16. "*Mayoridad* es imagen de la grandeza, de la inmensidad, de la bondad, de la eternidad y los demás principios... Mayoridad de amor es aquélla en la cual el amante y el amado son iguales en amar..." En tal caso, el amante ama tanto al amado como a sí mismo, y el amado hace lo propio, y por eso la mayor mayoridad de amor es aquélla en la cual no hay realmente mayoridad ni minoridad.

17. "*Igualdad* es el sujeto en el cual reposa el fin de la concordancia y de la bondad, de la grandeza y los otros principios... Igualdad de amor es aquélla en la cual el amante y el amado se igualan en amar..." Esta igualdad de amor tan alta, tan buena y tan grande, es propia solamente de Dios y no de las criaturas (210).

18. "*Minoridad* es cosa próxima al no ser... Minoridad de amor es aquélla que es defectiva en amar; y por eso, la mayoridad de amor es aquélla que es perfectiva en amar..."

El ligamen entre una y otra definición se opera en cada par, aplicando la regla del número correspondiente; así, en el primer par, o sea la bondad, se aplica la regla 1.ª sobre la simplicidad y la composición, y del mismo modo se procede en los pares siguientes.

Las *condiciones* se forman mezclando unos principios generales con otros, de tres en tres, con arreglo a las combinaciones de los tres círculos de la cuarta figura. Cada tres principios forman, pues, una condición, así por ejemplo: *bondad, grandeza* y *eternidad* es una condición; *bondad, grandeza* y *poder* es otra condición. Y así, de grado en grado y artificialmente, son formadas 833 condiciones. Cada condición es universal, y en ella pueden ser hallados muchos particulares, concluyendo de tal manera que o se afirme o se niegue. Si el particular contradice las condiciones al afirmar o al negar, conviene tomar su opuesto en la conclusión. En cada condición conviene considerar seis definiciones, a saber, tres por razón de ciencia y tres por razón de amancia.

Las condiciones constituyen el antecedente necesario para resolver las *cuestiones*. "Cuestión es excitación del entendimiento a fin de que repose en su entender, y es excitación de amor para que repose en su amar" (211). Las cuestiones son referidas a las condiciones respectivas, como lo particular a lo universal, afirmando o negando en la forma antes explicada. Por eso, son enunciadas también 833 cuestiones, las cuales se corresponden, en cuanto al número y la rúbrica, con las condiciones. Este

---

(210) Véase la 3.ª parte, cap. 17, "De egualtat", párr. 2, pág. 146.
(211) 5.ª parte, "De qüestions", párr. 1, pág. 236.

furor quaestionandi del *Ars amativa,* además de responder a una aspiración constante y final del Arte general, es un desenvolvimiento lógico de la doctrina luliana del amor, la cual, a partir del *Libre de contemplació en Dèu,* a medida que se va enriqueciendo con nuevos aspectos, se hace cada vez más escolástica (212). De las 833 cuestiones enunciadas, Lull resuelve 20 "en las cuales da ejemplo y doctrina para que se sepa referir las cuestiones a las figuras, a las reglas, a las definiciones y a las condiciones", y confiesa que algunas de ellas "son muy difíciles de entender" (213). Reproducimos el enunciado de estas 20 cuestiones escogidas para que se vea hasta qué punto la sutileza escolástica invade y en cierto modo aprisiona la doctrina luliana del amor:

"1.ª cuestión: El amor pidió a la bondad si Dios existía, porque mucho deseaba que Dios existiese a fin de poder amarle más." "2.ª La grandeza pidió al amor si amaba tanto el obrar de la eternidad como el estar de ella." "3.ª Pidió el amigo al amor, por cuál naturaleza el durar podía alcanzar a comenzar a amar." "4.ª Amado, dijo el amigo: ¿puede tanto vuestro amor de amar, como vuestro poder de poder?" "5.ª Al poder del amado hacían preguntas la sabiduría y la voluntad: la sabiduría le preguntaba por qué era "escible" en su saber; y la voluntad le preguntaba por qué era amable en su amar." 6.ª Preguntaron al amigo si amaba la obra de su amado en tan gran grandeza como la podía saber y amar." "7.ª Preguntaron al amigo si su amado le había dado cumplidamente sus semejanzas." "8.ª Preguntó el amigo a diferencia de amor si en su amado podían ser, gloria y verdad, razones reales e inconfusas, estando la una y la otra en un mismo número." "9.ª Pidió el amigo al amor si en la gloria de su amado cesaría de amar." "10.ª Preguntó el amado a su amigo si en su amar había poder de diferencia y diferencia de poder." "11.ª Amigo, dijo el amado: ¿tienes tan gran poder de amar amando en mi unir, como [amando] la unidad?" "12.ª La grandeza y la voluntad del amigo preguntaron al amado, si en sí mismo podría mejor alejar a su amigo de contrariedad que de ninguna otra cosa." "13.ª Venía el amigo de amar, y un otro amigo iba a amar, y es cuestión cuál de los dos está más cerca de amar." "14.ª Amor, dijo el amigo: este mi amar ¿está hecho, o lo haces todavía, o está por hacer?" "15.ª Amigo, dijo el amor: ¿con qué ligas mi amar a tu amado?" "16.ª Preguntaron amores a amadores cómo se hacía mayor igualdad entre el amigo y el amado." "17.ª Amigo, dijo el amor: ¿habéis puesto vuestro amado en igualdad de saber y de amar?" "18.ª La minoridad preguntó a buen amor si puede existir indivisible diferencia entre el amigo y el amado." "19.ª Amor, dijo el amigo: ¿podríais concordar en el amar sin diferenciar?" "20.ª Amigo,

(212) En el *Libre de amic e amat* son planteadas sutiles cuestiones acerca del amor con locuciones tales como "fué hecha cuestión" o "es cuestión" y otras parecidas, cuestiones que muchas veces quedan sin resolver. Véanse especialmente los versos 132, 158-160, 223, 224, 236, 247, 250, 257, 264, 273, 315, 326, 336, 344, 347-349, 352 y 354.

(213) 5.ª parte, "De questions", párr. 4, pág. 237.

dijo el amor: si vuestro amado os daba más de lo que os ha dado o os quitaba lo que os ha dado, ¿crecería o disminuiría vuestro amar?" (214).

Después de un animado coloquio entre los principios del Arte general, personificados a la manera luliana, que se desenvuelve en presencia del amigo y del amado, termina la obra con una interesantísima "Taula" de los vocablos usados, que alivia la lectura de este tratado, pesado y difícil por su tecnicismo excesivo, salvo el prólogo que es de una luminosidad sugerente muy cercana al espíritu de nuestros días. Efectivamente, la gran intuición luliana de la unidad y la integridad de la vida espiritual—que no otra cosa significa el gran empeño de "objetar" las tres potencias del alma—, la vindicación de la vida afectiva y el feliz consorcio entre la ciencia y el amor, que cristaliza en la "amancia"—término mucho más expresivo que "estimativa" y algún otro—, son postulados de la actual filosofía de los valores. Incluso el término "valor" adquiere carta de naturaleza en esta obra y en alguna otra de la misma índole (215), y no extraído, a guisa de préstamo, de la esfera económica, sino fluyendo naturalmente de las alturas de la metafísica del amor: "Dijo el amor: ... Mas, si vos, amigo, os amáseis más a vos mismo que a vuestro amado, entonces no podríais usar de los puntos trascendentes, porque os faltaría poder y fuerza para poder subir más arriba de vuestros principios... Y puesto que casi todos los hombres de este mundo están en este desfallecimiento y en este descenso, dígoos, amigo, que estoy triste y dolorido, y lo estaré todos los días de mi vida. Lloró el amor e hizo otro tanto el amigo, y ambos gritaron: ¡Oh, amado! ¡Oh, amado! ¿Cuándo tendrás leales amadores que por todo el mundo prediquen tus *valores*?" (216).

30. Derivación inmediata y reducción del *Art amativa* es el opúsculo intitulado *Flors d'amor e flors d'entelligencia* (217), escrito en Nápoles

(214) Véanse estas cuestiones y la manera de resolverlas en toda la segunda mitad de la 5.ª parte, págs. 304-376.

(215) Véanse: *Libre de contemplació en Dèu,* cap. 118, párrs. 13 y 15, y cap. 150, párr. 28 (tom. III, págs. 99, 100 y 303); *Libre de amic e amat,* versos 79, 150, 175, 216, 243, 291 (donde se opone al "valor" el "desvalor"), 309, 317 y 318; *Arbre de filosofia d'amor,* 1.ª parte, 2, "Del mesclament de les rails d'amor", párr. 15; 3.ª parte, "De bonea e amor", X; 4.ª parte, "De solàs de amor", párr. 12; 5.ª parte, "Del temor d'amor", párr. 10, y "D'accidents d'amor", párr. 2; 6.ª parte, "De les honors d'amor", párr. 12 (págs. 81, 116, 143, 155, 159 y 202 de la ed. Galmés). Además, en el cap. 78 del *Blanquerna* es presentado el "Juglar del Valor" (pág. 285, ed. de Mallorca, 1914).

(216) *Art amativa,* 5.ª parte, "De la XXª questió", párr. 4, pág. 376.

(217) Ha publicado el texto catalán por vez primera S. Galmés en el vol. XVIII (Mallorca, 1935) de las "Obres de Ramon Lull".

en 1294. Lull lo compuso para acompañar la *Petició* que dirigió al Papa Celestino V y al Colegio cardenalicio instándoles a que proveyesen a la conversión de los infieles (sarracenos y tártaros) y a la unión de los cismáticos griegos, y de este modo—según se lee en el preámbulo—"tengan diligencia y recuerdo con los amores de los cuales nacen las flores". Está dividido en dos partes, como reza el título: la primera parte son cien flores y otras tantas cuestiones de amor, extraídas del *Art amativa*; la segunda parte la forman cien flores y otras tantas cuestiones de inteligencia, sacadas, aunque no se diga, del *Art inventiva*. Admítense los dieciocho principios con sus definiciones del *Art amativa*, puestos ahora en alfabeto, de modo que cada letra designe dos principios, así *b* = bondad y diferencia, *c* = grandeza y concordancia, *d* = eternidad y contrariedad, etc. De la mezcla de estos principios, aplicados a los amores, nacen las *flores*—cuyo equivalente en el *Art amativa* son las *condiciones*—, con las cuales el amigo puede conocer, amar y contemplar a su amado, que es Dios, y constreñir su voluntad a amar. Las *cuestiones* se pueden resolver con las flores (condiciones), y cada cuestión tiene su propia flor significada con un número correlativo y con las letras representativas del alfabeto. Del mismo modo, en la segunda parte, las cuestiones de inteligencia son resueltas en las respectivas flores de inteligencia, "puesto que las flores son máximas universales y las cuestiones son de cosas particulares".

Como muestra y para tener una idea completa de esta obra, transcribimos dos cuestiones con sus correspondientes flores. El primer par es de Flores de amor; el segundo par, de Flores de inteligencia:

"Flor 1.ª. b c g. La bondad, la grandeza y el amor despertaron al amigo que dormía en el jardín de poca bondad. Despertóse el amigo que dormía, y exclamó: amar. amar. amar."—"*Cuestión* 1.ª Amado, dijo el amigo: siendo tu bondad tan grande. ¿por qué en este mundo es tan poco amada? *Solución*: b c g."

"Flor 1.ª, b c f. Si grandeza no fuese tan grande en bondad como en sabiduría. sería poca en bondad y grande en sabiduría."—"*Cuestión* 1.ª: Se pregunta si la bondad de Dios es tan grande como la sabiduría. *Solución*: b c f."

31. Complemento y remate del *Art amativa* es el *Arbre de filosofia d'amor* (218). En el *Libre de contemplació en Dèu* se apela ya a la imagen del árbol para explicar la formación de la ciencia y la sabiduría en el alma humana (219), y en el *Libre de amic e amat* la idea germinal de esta

---

(218) Citamos por la ed. Galmés, vol. XVIII (Mallorca, 1935) de las "Obres de Ramon Lull".

(219) Cap. 291, párr. 3 (tom. VI, pág. 217).

obra aparece claramente delineada (220). Fué escrita en París, en 1298, en un momento en que Lull, deprimido por el fracaso de su Arte y de sus proyectos de conversión y motejado de loco por las gentes doctas, se refugia en sí mismo y, sin otro consuelo que el Amado, da expansión a la pluma para poner remedio a sus congojas. El prólogo es, en este punto, harto expresivo y muy interesante. Estando Ramón en París para que pudiese hacer gran bien "por la manera del saber" y no habiéndolo podido conseguir, pensó hacer un gran bien "por la manera del amor". Fuése, y no lejos de París vió a una mujer que se quejaba y lloraba. "Yo—contestó a preguntas de Ramón—soy llamada *Filosofía de amar,* y me lamento y lloro porque tengo pocos amadores y, en cambio, mi hermana *Filosofía del saber* tiene muchos más que yo... La causa de ello es que, cuando los hombres comienzan a aprender las ciencias, comienzan a amar el saber por mí, y cuando saben las ciencias, aman la filosofía de éstas, y sobre eso han hecho muchos libros y muchas artes; y deléitanse en amar las ciencias y no en amar a mí ni a mi filosofía de amar, la cual es propiamente de mi esencia y naturaleza. Y por eso, cuando quieren amar, no saben amar ni a mí ni a mis condiciones con tan gran virtud como saben entender la verdad de las causas que aprenden, y eso es debido a que invierten largo tiempo en aprender las ciencias del entendimiento y de la verdad, y no en aprender las ciencias del amor y de la bondad". Asiente Ramón a estas quejas y dice a aquella mujer que él había hecho ya un arte de bueno y verdadero amor denominada *Art amativa,* y que ahora se propone hacer un *Arbre d'amor,* el cual llevará el nombre de la dama y contendrá un arte de amar el bien y de esquivar el mal. Persiste, pues, con igual o mayor fuerza si cabe, el tema del maridaje entre la ciencia y la amancia; si bien Lull, obligado ahora por las circunstancias, apea provisionalmente a la primera y concentra todo su interés en la segunda con el objeto de "conocer e indagar la esencia y la naturaleza del amor, y sus secretos" (221).

Fúndense en esta obra cuatro tendencias: la efusión lírica del *Libre de amic e amat,* los procedimientos del Arte general tomados del *Art amativa,* el simbolismo del *Arbre de sciencia* y la forma alegórica y las imágenes romancescas de los trovadores provenzales, purificadas y sublimadas con el fuego del amor divino. De donde una extraña mescolanza de

---

(220) "Preguntó el amigo a su Amado qué cosa era mayor, ¿amor o amar? Respondió el Amado y dijo que en la criatura el amor es el árbol y amar es el fruto, y los trabajos y los sufrimientos son las flores y las hojas. Y en Dios amor y amar son una misma cosa, sin ningún trabajo ni sufrimiento" (*v. 86*).

(221) 1.ª parte, "De les difinicions d'amor", pág. 74.

escolasticismo aprisionador y pasión desbordante, de filosofía y poesía, en la que a la disquisición metafísica sucede, a veces, el episodio candoroso e imaginativo. La obra está dividida en siete partes, a saber: raíces, tronco, ramas, ramos, hojas, flores y frutos, siguiendo la manera del *Arbre de sciencia.* He aquí el sentido de algunas semejanzas que serán usadas: el "amado" es Dios; el "amigo" es el hombre que ama a Dios; "amor" es la caridad; las "mujeres de amor" son las raíces de este árbol; "donceles de amor" son bonificar, magnificar, etc.; "águila de amor" es alto amor.

Comienza la primera parte con la advertencia de que los dieciocho principios del *Art amativa* son llamados ahora, y constituyen, las "raíces" de este Arbol de amor. Con estas dieciocho raíces de amor se puede indagar todo lo perteneciente al bueno y grande amar. Esta primera parte está dividida a su vez en tres partes o capítulos, a saber: definiciones, mezclas y "cogitacions" o pensamientos de amor. Las "definiciones" son simples y compuestas. Son definiciones simples aquellas que lo son de cada raíz de amor, y son las dieciocho mismas que en el *Art amativa* corresponden a la ciencia. Las definiciones compuestas se forman conjugando las dieciocho definiciones simples con la siguiente definición del amor: "Amor es la cuerda con la cual el amigo está ligado a su amado." De ahí las dieciocho definiciones compuestas del amor:

"1. *Buena* cuerda de amor es aquella que liga, con buen amar, el buen amigo al buen amado. 2. *Gran* cuerda de amor es aquella que liga el grande y buen amigo al bueno y grande amado. 3. *Durable* cuerda de amor es aquella que liga en todos momentos, a todas horas, todos los días y las noches, el amigo bueno y grande al bueno y grande amado. 4. *Poderosa* y fuerte cuerda de amor... 5. *Sabia* cuerda de amor... 6. *Volificada* cuerda de amor... 7. *Virtuosa* cuerda de amor... 8. *Verdadera* cuerda de amor... 18. *Menor* cuerda de amor es aquélla que es de poca bondad y que poco dura, porque no tiene gran poder ni virtud; y por eso, los amigos que con tal cuerda están ligados al amado, siempre están fatigados de amar y una pequeña adversidad los desliga de su amado."

Con la "mezcla" de las raíces de amor se da doctrina para aumentar el amor por sus raíces, porque, al aumentar el amor, aumenta la cuerda que liga el amigo al amado. El amor puede mezclarse con cada una de sus raíces singularmente tomadas:

"1. Mezcla de *bondad* y amor hace el amigo cuando ama a su amado con buen amar; y la mezcla tiene lugar porque es de naturaleza de la bondad bonificar, y del amor amar; y cuando el amado premia al amigo con el buen amar, en cuanto le ama con buen amar y le hace tener buen amar, entonces se mezclan en

buen amar la bondad y el amor del amigo y del amado..." (Sigue la mezcla de los restantes diecisiete principios con el amor.)

Si la mezcla se efectúa con tres raíces, el amor es mayor que con dos y, si se realiza con todas, el amor es tan grande que no puede serlo más.

Con los "pensamientos de amor" se da doctrina a los amadores para que sepan tener muchos, buenos y grandes pensamientos sobre el amado; pues hay muchos hombres que desean amar y no pueden, porque no saben pensar sobre el amor. Hay dos clases de pensamientos: unos versan sobre la esencia y la naturaleza del amor y sus obras; otros, sobre las condiciones pertinentes al amigo y al amado. Y, cuanto más mezcladas sean estas dos series de pensamientos, más intensamente el amigo se enamora de su amado:

"1. Pensaba el amigo en la esencia del amor, que es aquella forma que mueve el amigo a amar. 2. Pensaba el amigo en la naturaleza del amor, y dijo que la naturaleza del amor es aquella cuerda que liga el amigo a su amado. 3. Pensó el amigo en las condiciones de su amado y dijo que todas son amables con grandeza de bondad, duración, poder y virtud, a fin de que el amado pueda ser muy amado. 4. Pensó el amigo en sus condiciones y dijo que él no era digno de amar al grande y buen amado, porque poco bien tenía en sí mismo y muchas veces había pecado y errado contra su amado..." (Siguen otros pensamientos hasta el número 16.)

El "tronco" del *Arbre d'amor,* segunda parte de la obra, está dividido a su vez en tres partes, a saber: forma de amor, materia de amor y conjunción de ambas. La "forma" de amor es doble: hay la "primera forma", que es la esencia del amor; hay, además, la "forma efectiva", que es obra de la primera forma en cuanto informa las raíces de amor y las ordena y dispone para ser causas de amar, ordenando el amigo a amar. La primera forma recoge de las raíces la bonificatividad, la magnificatividad, la durafícatividad, la posificatividad y las demás, y con todas hace la segunda forma de amor, de la cual vive y por la cual se sostiene. Cuantas más formas recoge el amigo de las raíces de amor, tanto más ama; si recoge muchas, ama mucho; si pocas, ama poco; a veces recoge tantas que su cuerpo no las puede sostener y entonces muere el cuerpo por amor, con placer del amado, puesto que así es muy amado (doctrina de la pluralidad de formas al servicio de la aspiración del martirio). La "materia" de amor es también doble: la una es de la esencia del amor; la otra son las amabilidades de las raíces de amor; así, la bondad es amable, y lo mismo la grandeza y las demás. También la "conjunción" es doble: la una es la conjunción de la esencia del amor con la materia esen-

cial del amor; la otra es la conjunción de la materia del amor y de las amabilidades del amado. Cada una de estas tres partes o capítulos es ilustrada con una serie de versículos al estilo del *Libre de amic e amat.*

Las "ramas"—tercera parte del *Arbre d'amor*—son muchas, pero bastará fijarse en las tres siguientes: las condiciones, las cuestiones y las plegarias de amor. Por las "condiciones" sabrá el amigo condicionar su amor para amar y desear a su amado, y sabrá también resolver las cuestiones de amor; por las "cuestiones" de amor habrá solaz entre el amigo y el amor, los cuales se harán cuestiones por amor; por las "plegarias" sabrá el amigo rogar a su amado. Condiciones, cuestiones y plegarias son presentadas siguiendo el orden y las definiciones de las raíces de amor. Las condiciones son distribuídas en rúbricas, y dentro de cada rúbrica el amor se va mezclando con cada raíz de amor. Así, en la primera rúbrica "Del buen amor" entran sucesivamente en combinación la grandeza, la duración, el poder y las restantes raíces de amor; en la segunda rúbrica "Del gran amor" entran en combinación la duración, el poder, la sabiduría y las restantes; en la tercera rúbrica "De la duración y el amor" entran en combinación el poder, el saber, la voluntad y las restantes. Dentro de cada rúbrica las condiciones son numeradas. Esta misma división en rúbricas e igual numeración se sigue en las cuestiones y en las plegarias. Las cuestiones son referidas, para su solución, a las condiciones correlativas en rúbrica y número; y lo propio se hace con las plegarias, las cuales son extraídas de las condiciones y las cuestiones correspondientes. A continuación reproducimos una condición, una cuestión y una plegaria correlativas pertenecientes a la rúbrica primera "del buen amor":

Condición 1.ª: "Todo amado que tenga bueno y grande amor debe ser amado por bueno y grande amor."—*Cuestión* 1.ª: "Preguntó el amigo al amor por qué su amado es amado por tan pocos amadores, siendo digno como es de ser amado por muchos amadores." *Solución*: "Amigo, dijo amor, la solución de esta cuestión está en la primera condición "De buen amor", y del mismo modo las otras cuestiones por orden de rúbrica y de número."—*Plegaria* 1.ª: "Dolorido y triste estaba el amigo, porque el amado tenía tan pocos amadores, siendo así que su amado está en tan gran bondad y amor que por muchos, buenos y grandes amadores debería ser amado, honrado y servido; y por eso, el amigo rogó al amor, con muy bueno y grande amar, que enamorase de su amado a muchos, buenos y grandes amadores."

Los "ramos" de amor—cuarta parte del *Arbre d'amor*—son tres: liberalidad, belleza y solaz de amor. La "liberalidad" es ramo de amor, porque es de naturaleza del amor el dar el amar, y lo da con bondad,

grandeza y las demás raíces, excepción hecha de la contrariedad y la minoridad; lo es también la "belleza", porque el amar requiere la belleza del amigo y del amado, pues sin ella el amor no puede florecer ni fructificar en su árbol; lo es, finalmente, el "solaz", porque el amigo y el amado sin solaz de amor no pueden juntarse ni acompañarse, ni el uno puede participar con el otro. Cada uno de estos ramos da motivo a otros tantos coloquios entre el amor y el amigo con alguna intervención del amado. El coloquio sobre la belleza se basa todo él en la distinción entre la "belleza natural" y la "belleza moral" de las criaturas, y exhala aroma franciscano; el referente al solaz es apasionado hasta la "embriaguez por amor", como en el *Libre de amic e amat* (222).

Las "hojas" de amor—quinta parte de la obra—son suspiros, llanto y temores. Los "suspiros" salen del corazón del amigo, que está lleno de amar y le hace suspirar por el gran deseo que tiene del amado y por los trabajos que sostiene por amor. El "llanto" de amor son las aguas que riegan y mojan los ojos por amor, el cual hace sentir al amigo los trabajos, sufrimientos, aventuras y peligros que padece al servir y honrar a su amado. Los "temores" de amor son los testimonios que declaran las faltas que el amigo ha hecho contra el amor y su amado, y son también los flagelos con los cuales el amor y el amado amenazan al amigo cuando tiene poco amor porque tiene ociosas las raíces de amor. Suspiros, llanto y temores suscitan cada uno de ellos una explanación especial que brota del amor del amigo acuciado por las raíces de amor. Una segunda parte de las hojas de amor son los "accidentes" que nacen de amor y por amor en el amigo que ama a su amado. La obra, al llegar a este punto, toma una factura francamente romancesca, como indican los siguientes epígrafes de la narración alegórica: "De la enfermedad que el amigo tuvo por amor", "Cómo el amigo fué juzgado a morir por amor" (verdadero juicio contradictorio alrededor del tema del martirio), "Cómo el amigo moría por amor", "Del testamento del amigo que muere por amor", "De la oración que hizo el amigo antes de morir", "Cómo el amigo no podía morir", "Cómo el amigo expiró y murió", "De la sepultura del amigo que murió por amor", "De la consolación de la mujer de amor".

Las "flores" de amor, que es la sexta parte del *Arbre d'amor,* son tres, a saber: altezas, loores y honores del amado. Los temas de formación de las "altezas" de amor son preferentemente las raíces de amor y

---

(222) Léese en esta obra (*v. 364*): "Embriagábase el amigo con vino que recordaba, entendía y amaba al Amado. Y el Amado aguaba aquel vino con el llanto y las lágrimas de su amigo."

las virtudes y los vicios, y son presentados en forma proverbial. He aquí algunos:

"1. Ninguna alteza está en gran bondad sin alteza de amor y de amar." "12. Quien comienza su amar con fin de alto amor, comienza a volar al cielo donde está su amado." "24. Quien tiene caridad, sube a ser señor de todas las cosas." "47. Si bajas a la lujuria, sube a amar la castidad recordando la belleza de tu amado."

Los "loores" de amor los forma el amigo con las virtudes del amado, loadas por razón de sí mismas, por su operación y por la obra que realizan en las criaturas. He aquí una muestra:

"3. Amadores de gran amor, dijo el amigo, la grandeza de mi amado es tan grande que es infinita, y así como es infinita por esencia y naturaleza, es grande por la infinita operación que tiene en sí misma, y con esta infinita operación podría "infinir" todas las criaturas si éstas tuviesen capacidad para ello; pero ninguna otra grandeza, sino solamente la grandeza de mi amado, puede ser de esta manera infinita."

Respecto a los "honores" de amor, el amigo pide al amor que le enseñe la manera por la cual sepa honrar al amado. Acompañado de las mujeres de amor, el amigo—renovando la figura de Blanquerna y la de Félix en el *Libre de meravelles*—emprende una larga carrera por el mundo, recorriendo los diversos estados sociales, después de la cual "decidieron salir del mundo y no estar más entre los hombres, sino vivir en los bosques con los pájaros, las bestias y los árboles que no hacen deshonor al amado"; pero un peregrino que encontraron a su paso, les reprende grandemente y les incita "a volver al mundo a vivir con los hombres a fin de que no estén ociosos, y el amado tuviese servidores que se alegrasen de sus honores y sintiesen dolor y tristeza de sus deshonores". Y el amigo y las mujeres de amor volvieron al mundo.

El "fruto" de amor—séptima y última parte de la obra—está dividido en tres partes o capítulos: uno se refiere a Dios, otro a su obra y el tercero a la bienaventuranza. "Dios" es fruto de amor, porque es fin y cumplimiento de cuanto existe; lo es también la "obra de Dios", porque es fin y cumplimiento de todas las obras creadas; lo es la "bienaventuranza", porque en ella encuentran reposo los santos bienaventurados en la gloria perdurable. Quiso el amigo subir al fruto de amor, pero las mujeres de amor dijeron a un doncel de amor que antes hiciese cuestiones al amigo sobre su amado y el amor, "porque no conviene que sea recogido el fruto de amor por el amigo que no conozca a su amado ni al amor y que no sepa amar". He aquí dos de esas cuestiones:

"1.ª Pidió el doncel de amor al amigo si conocía a su amado. Doncel de amor, dijo el amigo: si no conociese a mi amado, no tendría gran amor ni podría por amor sostener grandes trabajos. 2.ª Amigo, ¿posees algún tesoro? Dijo el amigo que su amado era su tesoro y su amar."

Satisfechas las mujeres de amor con este examen, dijeron al amigo que subiese a recoger el fruto de amor con cuestiones de amor. Estas cuestiones versan sobre los tres susodichos frutos de amor, esto es, Dios, las obras de Dios y la bienaventuranza; y las formula el amigo a las mujeres de amor siguiendo las diez reglas del arte de cuestionar: ¿si es?, ¿qué es?, ¿de qué?, ¿por qué?, ¿cuánto?, ¿cuál?, ¿cuándo?, ¿dónde?, ¿cómo?, ¿con qué? Las respuestas correspondientes a los dos primeros frutos, aunque matizadas por las raíces de amor, no se apartan de las líneas generales de la teodicea y de la metafísica lulianas. La doctrina referente al tercer fruto, o sea la bienaventuranza, coincide con la ya conocida de los tratados de contemplación antes examinados; pero aun así, este capítulo es uno de los más bellos e interesantes de la obra.

Un breve, pero jugoso, capítulo intitulado "de la abituació del *Arbre d'amor*" resume las ventajas de esta obra: "Quien conozca bien este Arbol y sepa habituarse a él, podrá saber fácil y artificiadamente las ciencias; porque con aquella misma doctrina que hemos dado artificiadamente para aumentar el amor y el amar, podemos poseer la manera y la doctrina para aumentar la ciencia y el saber a fin de conocer al amado y los secretos de él y de las criaturas, como quiera que amar y entender, discurridos por las raíces de este Arbol y por las otras partes del mismo, se ayudan el uno al otro para aumentar la ciencia y el amor; y por eso, por este Arbol pueden obtener gran utilidad los amadores de la filosofía de la ciencia y del amor". Desde la amancia, pues, vuelve Lull a la ciencia, proclamando una vez más la unidad y la integridad de la vida espiritual.

Se lee, finalmente, que, cuando Ramón hubo terminado este *Arbre de filosofia d'amor,* lo presentó a la dama de amor, y ambos lo llevaron a los maestros de París para que lo revisasen y corrigiesen según su filosofía de amor y de saber; y la dama de amor dijo a Ramón que presentase un ejemplar en latín al rey de Francia, que era Felipe *el Hermoso*, y un ejemplar en vulgar a la reina. Ya durante el curso de la obra, Lull había mostrado especial interés en que fuese divulgado este libro, pues "es común a todos los hombres, a los cristianos, judíos, sarracenos y paganos, porque es de filosofía de amor" (223).

El *Arbre de filosofia d'amor* significa el momento final en el desen-

(223) 4.ª parte, "De liberalitat d'amor", párr. 8, pág. 133.

volvimiento de la doctrina luliana del amor, la cual por su amplitud y elevación, por su arquitectura y trabazón lógica y por su riqueza de doctrina y de matices, merece una consideración preeminente dentro de la filosofía medieval.

* * *

32. Por vía de epílogo, resumiremos las características de la mística luliana, que son, a nuestro juicio, las siguientes:

1.ª Es *integral*. Todas las fuerzas de la vida espiritual—las tres virtudes del alma y los cinco sentidos intelectuales—concurren con todo su poder al acto de la contemplación. A diferencia de Jacopone da Todi, quien, llevando al extremo la enemiga de los Espirituales contra la ciencia, aspira a un conocimiento por el amor, que es un saber sin conceptos:

"Conascerailo sopra lo 'intelletto
Sensa conoscimiento, per afetto,
Lassando ogni lavor ch'é sopra detto,
Solo l'afetto toccherà l'amore" (224),

en Lull, ni en los momentos de embriaguez mística el amor eclipsa al entendimiento ni cercena sus fueros en lo más mínimo. Recordemos la doctrina de la igualdad natural de las tres potencias del alma, y la persistencia con que es llevada hasta sus últimas consecuencias en todos y cada uno de los múltiples aspectos de la mística luliana.

2.ª Es *activa*. Esta nota es consecuencia del carácter anterior. A semejanza de las virtudes divinas, tampoco las tres virtudes del alma pueden estar "ociosas", y por eso participan "igualmente" en el acto de la unión mística perfecta.

3.ª Es *humana*. A imagen del Dios-Hombre, en el cual la naturaleza divina no tuvo inconveniente en encarnarse y vivir en la naturaleza humana, en la mística luliana, una vez subordinados los sentidos corporales a los sentidos espirituales, se busca expresamente el concurso de todas las potencias del hombre, así espirituales como corporales. De ahí la extensión del concepto de sensibilidad a la vida espiritual, y aquellos tres tipos de oración: sensual, intelectual y compuesta, que es la más perfecta. De ahí también aquel apotegma del buen contemplador: "Es cosa impropia contemplar altamente sin llorar" (225).

---

(224) "Ciascuno amante che ama il Signore" (*Laude Spirituali*, ed. J. Pacheu, París, 1914, pág. 272).

(225) *Art de contemplació*, cap. VI, págs. 458-459.

4.ª Es *social.* El amor luliano, como el de los filósofos franciscanos, tiene sus raíces en las profundidades de la vida afectiva y es eminentemente social, quizás mejor, cósmico. Es aquel mismo amor de San Francisco, que le lleva a individualizar todos los seres, a ordenarlos y jerarquizarlos, formando la escala de las criaturas que conduce hasta el Creador. Las estrofas del *Himno al Sol* resuenan en todos los ámbitos de la mística luliana. Este carácter voluntarista del amor priva a Lull, como a los filósofos franciscanos, de incurrir en el panteísmo. La unidad de los seres dentro del lulismo es puramente de orden práctico: es la comunidad que existe entre todos ellos, derivada de la solidaridad del amor. El amor luliano se distingue esencialmente de aquel *eroico furore* de Giordano Bruno, de aquel *amor Dei intellectualis* que informa más tarde el misticismo intelectualista-panteísta de Spinoza y que, en el fondo, no es más que el reconocimiento de la identidad de los seres en el principio divino.

5.ª Es *práctica.* La actividad mística luliana es expansiva, no replegada en sí misma y solipsista. Iluminada por el saber e impulsada por el fuego del amor divino, tiende irresistiblemente a traducirse en hechos inmediatos. De ahí ese afán intervencionista y de reforma total de las costumbres—así en la esfera individual como en la vida pública—, tan vivo y poderoso en el Doctor Iluminado que llega hasta la utopía, como veremos en el próximo capítulo.

CAPITULO XVII

LA MORAL Y LA PEDAGOGIA. POLITICA, REFORMA SOCIAL Y UTOPIA. EPILOGO (1)

I

La moral y la pedagogía.

Caracteres de la ética luliana.—Doctrinas de las dos intenciones, de los dos movimientos y de la libertad.—El *Libre d'intenció.*—Arte general y ética.—Caracteres de la pedagogía luliana.—El *Libre del Orde de Cavalleria* y la *Doctrina pueril.*—El ideal y la educación del príncipe.—Arte de aprender.—Doctrinas correccionalistas.—La "medicina del pecado" y el problema teológico de la gracia.

1. Hay una idea que juega un gran papel en toda la filosofía luliana: es la de *la primera y la segunda intención,* expresiones en las cuales Lull compendia la solución del problema de la finalidad del universo. La primera intención es el plan divino para la ordenación de las criaturas; y este plan, según vimos (2), ha sido establecido por la dignidad divina del fin. Dios ha querido que la primera intención sea en el hombre para conocerle, amarle, honrarle y servirle, y que por la segunda intención posea el hombre los bienes que derivan de los méritos de la primera intención. Así como Dios ha creado este mundo por razón del otro y no el otro por razón de éste, así también ha querido que la segunda intención esté en los hombres por razón de la primera intención y no que la primera

---

(1) Un avance parcial del contenido del presente capítulo fué dado en los dos siguientes trabajos de Tomás Carreras y Artau: *Revisión filosófica y espíritu del Lulismo,* "Cruz y Raya", Madrid, 1933, págs. 65-83, y *Fonaments metafísics de la filosofia lul-liana,* "Miscel-lània lul-liana", Barcelona, 1935, págs. 446-466, publicados ambos en versión alemana en la revista "Wissenschaft und Weisheit", M. Gladbach, 1935, con los títulos de *Raymond Lull und der Geist seiner Philosophie* (Heft III, págs. 217-228), y *Die metaphysischen Grundlagen der lullschen Philosophie* (Heft IV, págs. 266-287), traducción por el Dr. Hans-Hermann Cramer von Bessel.

(2) Véase el capítulo XV, § II, n.º 16, de la presente obra.

intención exista por razón de la segunda (3). En Dios no hay división de primera y segunda intención, porque toda su intención es infinita y eterna, y la segunda intención implica minoridad (4). Los elementos, las plantas, las aves, las bestias y todas las cosas de este mundo siguen el orden y la regla de la intención por la que han sido creados; en cambio, el hombre, a quien todas esas cosas son inferiores en la intención, puede ir contra la intención por la que ha sido creado, es decir, contra la intención de Dios (5). "No se puede pensar ni decir ni escribir la bella ordenación que existe naturalmente en el mundo; todas las criaturas hacen aquello para lo que han sido creadas, excepto el hombre pecador y el demonio que hacen todo lo contrario de aquello para que fueron creados" (6). Efectivamente, el hombre puede obrar de dos maneras: naturalmente (*naturaliter*), esto es, como las demás criaturas que le son inferiores, y moralmente (*moraliter*), en cuyo caso, haciendo un mal uso de su libertad, puede desviarse de la primera intención o "invertir las dos intenciones", anteponiendo la segunda intención a la primera. Esta desviación o inversión constituye el pecado (7). No hay mayor vileza ni mayor falsedad que la del hipócrita, porque nadie como él tiene su intención tan desordenada (8).

La teoría de las dos intenciones se completa con la doctrina de los dos movimientos y de la libertad (9). El hombre siente en sí mismo que tiene libre voluntad para hacer el bien o el mal, y esto sucede así por razón de los dos movimientos que se engendran en él. Por el primer movimiento el hombre es libre para hacer el bien, por el segundo movimiento es libre para hacer el mal. Y como quiera que el bien fué antes en el hombre que el mal, por eso el primer movimiento hacia el bien es accidente inseparable y el otro hacia el mal es accidente separable. Cuando el hombre se mueve a hacer el bien, lo hace según naturaleza de cosa que es poseedora del ser; cuando se mueve a hacer el mal, proce-

(3) *Libre de contemplació en Dèu,* cap. 45: "Com Deu ha ordonades dues entencions en home", párrs. 2 y 3 (tom. I, pág. 227).

(4) *Libre d'intenció* (edic. S. Galmés, Mallorca, 1935), parte II, párr. 3, pág. 8.

(5) Obra citada, parte III, párr. 7, pág. 12.

(6) *Arbre de filosofia d'amor,* parte 5.ª, cap. 3, párr. 7, pág. 199.

(7) *Libre d'intenció,* parte I, párr. 14, pág. 7. Cfr. *Ars generalis ultima,* IX pars princ., caps. XII, XIII y XIV, págs. 304, 385 y 443.

(8) *Libre de contemplació en Dèu,* cap. 45 citado, párr. 19, pág. 230.

(9) Véanse, en el *Libre de contemplació en Dèu,* el cap. 46: "Com Deus ha ordonat home entre dos moviments" y el cap. 51: "Com Deus ha ordonat home per so con li ha donada franca volentat" (tom. I, págs. 232-238 y 259-266), de los cuales han sido entresacados los conceptos que siguen en el texto.

de según su naturaleza de cosa privada de ser: el bien proviene de cosa existente, el mal de cosa no existente. La libre voluntad nace de dos contrarios, que son ser y privación. Estos dos contrarios son iguales en acción. Y que esto es así, cada hombre puede experimentarlo en sí mismo, buscando la propiedad que nace en él por el lado de su ser y la que nace por el lado del no ser. El libre querer, según verdad, no es algo por lo que uno pueda hacer ante dos contrarios lo que quiera, antes bien es aquello por lo que uno siente la libertad de hacer ante dos contrarios lo que quiera; y este sentimiento es sentido totalmente libre en la potencia racional, desde que ésta comienza a discernir entre el bien y el mal, hasta el final en que manda a la potencia motriz que haga lo que ella ha elegido. El libre querer ("franc voler") es la más noble criatura que posee el hombre (10). Como un corolario de su doctrina de la mayor actualidad de la voluntad que ya expusimos en la mística (11), Lull sostiene que el libre querer es, en este mundo, más virtuoso que la memoria y el entendimiento, porque la libertad está más cerca del querer que de aquellas otras dos potencias (12). No hay defecto tan grande ni tan culpable, afirma, como el que proviene del querer, porque el defecto que está en el poder o en el saber no importa culpa y es excusable en el hombre falto de poder y de saber; "la razón de ello es que la libertad radica mayormente en el querer que en el poder y el saber" (13).

2. La ética luliana es, pues, una ética de la primera intención y voluntarista, coincidiendo también en este punto con la dirección filosófica franciscana. En una obra muy característica, escrita para la formación moral y religiosa de su hijo, probablemente en Montpellier hacia 1282, sintetiza Lull y amplía a la vez la doctrina de las dos intenciones. Está dividida dicha obra en cinco partes en recuerdo de las cinco llagas de Jesucristo. Comienza la primera parte con dos diversas definiciones de la intención: "Intención es obra del entendimiento y de la voluntad, la cual se mueve a dar cumplimiento a la cosa deseada y entendida." "Intención—insiste Lull—es el acto del apetito natural que busca la perfección que le conviene naturalmente." La primera definición es específica de la intención humana; la segunda se refiere a la intención de las criaturas no racionales. A continuación enseña a su hijo a distinguir entre la primera y la segunda intención, por vía de ejem-

(10) Obra citada, cap. 294, párr. 26 (tom. VI, pág. 262).
(11) Véase el cap. XVI, § II, n.° 15, de la presente obra.
(12) *Libre de contemplació en Dèu*, cap. 328, párr. 19 (tom. VII, pág. 164).
(13) Obra citada, cap. 309, párr. 23 (tom. VI, pág. 419).

plo, en las obras artificiales, en las corporales y en las espirituales. En la segunda, tercera y cuarta partes son establecidos los fundamentos teológico-metafísicos de la intención. La quinta y última parte, distribuída en treinta capítulos, hace aplicaciones de la doctrina de la intención a la ética individual y social, esto es: a las virtudes teologales y cardinales, a los pecados capitales, a la oración, a la confesión, a la misa. al matrimonio, a las ciencias (en donde se proclama que la teología pertenece a la primera intención y todas las otras ciencias a la segunda), a la conversión de los infieles, al uso de las riquezas y ejercicio de la pobreza, a los honores y a los estamentos sociales (prelacía, vida religiosa, clerecía, el príncipe, los caballeros y el pueblo). En el capítulo 24 "De los elementos", esporádico a primera vista, se conexiona hábilmente la intención en el orden natural y en el orden humano, y se eleva a la categoría doctrinal la ética estamental y jerárquica de la época: "Los elementos, hijo—se lee—, existen por intención de la obra natural y para que exista el cuerpo humano y éste sea compuesto y engendrado y sostenido por dichos elementos, y a fin de que el hombre pueda subsistir y vivir conociendo y amando a Dios. Estos elementos, hijo, siguen el curso y la intención por la que existen, para significar que los hombres, en sus oficios, sigan la intención por la cual dichos oficios han sido establecidos; porque si los elementos, que carecen de discreción y razón, siguen la intención que explica su existencia, ¡cuánto más el hombre. dotado de discreción y razón, debe seguir, en su oficio, la intención inherente a dicho oficio y la razón por la que le ha sido dado!".

3. Por lo que dejamos expuesto, la ética luliana no disiente, en cuanto al fondo y a su espíritu, de la ética cristiana medieval. La parte original de esta ética consiste en su furor constructivo y en su rigorismo deductivista, no puramente lógico sino ontológico; es, en una palabra, la persistencia en ella del sentido platónico activado por el ardor místico, y la aplicación inflexible y a la vez minuciosa que hace Lull de los principios del Arte general al mundo moral, jurídico, político y social.

Es preciso recordar aquí que el Arte general luliana es no sólo un *ars inveniendi veritatem,* sino también un arte de vivir bien. Con las cinco figuras—se lee en el *Ars magna* primitiva (14)—"*potest homo contemplari et cognoscere Deum et vivificare virtutes et mortificare vitia*". Y, efectivamente, una de las figuras auxiliares versa sobre las vir-

---

(14) *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (edic. de Maguncia, tom. I), prólogo, pág. 1.

tudes y los vicios (15). Más tarde, al ser introducidos los "nueve sujetos" en el mecanismo del Arte general, vemos que el último de ellos, o sea la "instrumentativa", tiene por objeto sistematizar la ética (16).

4. Dos obras de la primera época, rezumantes de ternura paternal, escribió Lull expresamente para la educación de su hijo: la *Doctrina pueril* y el *Libre d'intenció* recién examinado, las cuales se completan con el *Libre del Orde de Cavalleria* y el libro primero del *Blanquerna,* compuestos estos dos últimos, según todos los indicios, con el mismo propósito. La pedagogía luliana es una pedagogía de la primera intención (17), que comienza por las cosas generales para descender a las especiales (18) y, auxiliada por el Arte general, culmina en la imitación de las virtudes divinas (19).

Es muy significativo que el antiguo paje del rey Jaime I, en plena fiebre de converso, se lanzase a la tarea de codificar el espíritu de la Caballería, ese platonismo de adarga y espada, concreción viviente del idealismo cristiano medieval. En el *Libre de contemplació en Dèu* (20) Lull critica muy duramente la conducta de los caballeros como clase, por haberse apartado de las normas de su oficio, y afirma que "este desvío y este desorden provienen de que los caballeros cambian la manera y la causa por la cual son caballeros". Y aunque el filósofo mallorquín patrocina, como más excelente, una caballería celeste o a lo divino, acaba de-

---

(15) Véase el capítulo XI, § III, n.º 16, de la presente obra.

(16) Cfr. *Ars generalis ultima,* IX pars princ., caps. LIV-XC, págs. 443-487.

(17) "Un hom pobre pecador (Lull)... fa abreviadament, com pus planerament pot, aquest libre e d'altres al seu amable fill, per tal que pus leugerament e enans pusque entrar en la sciencia, en la qual sapia conexer e amar e servir Dèu" (*Doctrina pueril,* edic. de Mallorca, 1906, prólogo, pág. 4). Versan sobre la pedagogía luliana los siguientes trabajos: M. Obrador y Bennassar, proemio y excelente resumen, que utilizamos, a su edición de la *Doctrina pueril* (Barcelona, 1907); Lluis Pastre: *La pedagogía de Ramon Lull,* "Quaderns d'Estudi", año II, vol. I, págs. 190-203; Dr. Pier Enea Guarnerio: *Contributo agli studi lulliani,* "Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans", Barcelona, 1908, págs. 497-519; R. d'Alòs-Moner: *Un nou manuscrit de la Doctrina pueril,* "Franciscalia", Barcelona, 1928.

(18) "On al comensament deu hom mostrar a son fill les coses qui son generals en lo món, perquè sapia devallar a les especials" (obra y lugar citados, pág. 3).

(19) "E vols nodrir l'enteniment de ton fill a esser exalsat e levat a entendre? Mostre-li sciencia divina e natural. E vols que aja molt alt enteniment a entendre subtilment? Mostra-li *Art de trobar veritat* e lo *Libre de peticions e de comensaments e de qüestions.* E vols que ton infant am molt Dèu? fé-li membrar e entendre la viltat d'aquest món, e la bonea, granea, eternitat, poder, saviea, amor e les altres virtuts de Dèu." (Obra citada, cap. 91, n.º 19, pág. 179.)

(20) Véase el cap. 112: "Com hom se pren guarda de so que fan los cavallers" (tom. III, págs. 57-63). Véase, también, el *Libre d'intenció,* parte V, cap. 29: "De cavallers", págs. 61-63.

fendiendo la necesidad de la caballería mundana y del oficio de caballero, "puesto que por los caballeros los príncipes poseen la tierra y mantienen la justicia, y por los caballeros son vencidos y dominados los hombres malos, y por los caballeros es sostenida la Iglesia, y así como los clérigos tienen por oficio alabar a Dios y rogar por el pueblo, el oficio de los caballeros es combatir por la fe romana". Tal es el precedente inmediato del *Libre del Orde de Cavalleria,* que es a la vez un manual de educación caballeresca y un código de los derechos y obligaciones del perfecto caballero.

En el *opus* luliano encontramos un conjunto de ideas dispersas acerca del ideal y la educación del príncipe. "El príncipe debe tener la primera intención en ganar mérito en su oficio por obra de la fe, y la segunda intención debe tenerla puesta en su oficio" (21). "El principado es cosa tan noble que aquél que lo posee debería ser muy verdadero y muy humilde y muy justiciero y muy dulce y sencillo y suave y lleno de lealtad y misericordia... La cosa mejor en el mundo es que el buen príncipe sea hombre de mucha convicción y entendido y lleno de buenos hábitos" (22). Como Platón, suspira Lull por el tipo del príncipe sabio, educado en la filosofía: "Conviene que el príncipe sea sabio..., y por eso en otros tiempos eran sabios los príncipes que hacían aprender a sus hijos la filosofía, porque es la ciencia general que ilumina el entendimiento de los hombres para conocer las verdades de las cosas" (23).

5. En el libro de *Doctrina pueril* acomete Lull el problema de la educación en un sentido total. La obra está distribuída en cien capítulos, pudiendo distinguirse dentro de la misma dos partes: una que podría ser denominada catequística o religiosa (caps. 1 al 67), y la otra, complementaria de la anterior, que versa sobre la instrucción moral y profana de la juventud. En la primera parte el padre explica a su hijo los artículos de la fe, los mandamientos de la ley de Dios, los sacramentos de la Santa Iglesia, los dones del Espíritu Santo, las bienaventuranzas, los gozos de Nuestra Señora Santa María, las virtudes teologales y cardinales y los pecados mortales, terminando esta parte con unos capítulos sobre la salvación o la condenación de cada uno según haya

---

(21) *Libre d'intenció,* parte V, cap. 28: "De princep", párr. 2, pág. 60.

(22) *Libre de contemplació en Dèu,* cap. 111: "Com hom se pren guarda de so que fan los reys ni los princeps d'aquest mon", párrs. 10 y 11 (tom. III, pág. 52). Véase, también, el cap. 304: "Com es tractat de la amor qui es entre'l princep e son poble" (tom. VI, págs. 359-370).

(23) *Arbre de sciencia,* "Arbre imperial", IV, n.º 4; vol. I, pág. 310.

servido o desobedecido a la ley cristiana. La segunda parte comienza exponiendo el autor a su hijo sucesivamente las tres leyes: la ley natural, la antigua (judía o mosaica) y la nueva (evangélica o cristiana). Completa esta materia con dos capítulos sobre mahometanos y gentiles, y con este motivo Lull esboza sus planes de conversión de los infieles. Entra seguidamente en la exposición compendiosa de la ciencia humana, a saber: la gramática, lógica y retórica, e inmediatamente la geometría, aritmética, música y astronomía, o sea, las siete artes y ciencias que entonces integraban los conocimientos y estudios más generales (*trivium* y *quadrivium*); en forma parecida, le informa seguidamente sobre la ciencia de la teología, sobre los principios y diferentes ramas del derecho, le explica la formación y la composición de la materia (*sciencia de natures*) según la teoría entonces corriente de los cuatro elementos, le da una breve noticia de los títulos y contenido respectivo de los libros más divulgados del "filósofo" (Aristóteles), y en el capítulo siguiente, o sea el 78, dedicado a la medicina, le da una serie de noticias sobre enfermedades, complexiones, remedios y procedimientos que usaban los médicos (*phisicians*). En el capítulo 79, dedicado a las artes mecánicas o manuales, encarece la conveniencia y el inmediato provecho de los "mesters" (oficios), dignificando la condición y el estamento de los que los profesan ("maestrals"), hasta el punto de aconsejar el aprendizaje de un oficio manual a los hijos de los ricos: "En todas partes puede vivir el "maestral"; y por eso, los sarracenos han hecho muy bien al establecer que todo el mundo, por rico que sea, no deje de hacer aprender a su hijo algún oficio, a fin de que, si viniese a pobreza, pudiese vivir de su oficio". Inculca el autor a su hijo las nociones de las potestades civil y eclesiástica representadas por las personas de los príncipes y de los clérigos y prelados, y le expone la razón de ser y la finalidad de la vida monástica y ermitaña; le explica las potencias del alma y la vida sensitiva del cuerpo humano; le habla de la vida activa y contemplativa, y de la muerte corporal y espiritual; le previene contra la hipocresía y la vanagloria; le pondera la eficacia consoladora de la oración; le pone en guardia contra los peligros de la tentación angélica, diabólica y humana; formula—en el cap. 91, que preludia a Locke—, una serie de consejos y máximas acerca de la alimentación y crianza de los niños, llenas de buen sentido pedagógico; dedica un capítulo a narrar las siete edades del mundo; trata de los ángeles, del advenimiento del Anticristo, y acaba la obra con dos capítulos dedicados, respectivamente, al infierno y al paraíso, en los cuales describe con vivos colores los tormentos de los condenados y la dicha de los bienaventurados.

6. En el libro primero del *Blanquerna* insiste Lull sobre los problemas de la educación considerados en conjunto, a propósito de la formación moral, religiosa y social del protagonista de aquel nombre, el hijo de Evast y Aloma, a quien sigue desde los primeros cuidados de la lactancia hasta que adquiere capacidad para regirse a sí mismo.

Hemos de dar aquí por reproducido el interesante esbozo luliano de psico-fisiología de la sutileza y el ingenio, en el cual, según vimos, se plantea el problema de la vocación (24). Lull ha expuesto asimismo las condiciones del arte de entender y aprender. El discípulo, lejos de ser un mero repetidor de las palabras y conceptos del maestro, ha de poner algo propio que, por asimilación, se convierta en un crecimiento del saber. Así como los alimentos ingeridos hacen crecer el cuerpo por generación cuando éste no expulsa todo lo que la potencia retentiva retiene, así también el discípulo cuando por sí mismo sabe aprender y entender algo más de lo que se le enseña, sobrepuja al maestro en saber y entender. Y añade que, así como es conveniente que el maestro, por el placer que en su función experimenta, embellezca sus palabras poniendo bella cara y semblante sonriente, puesto que el entendimiento da lo que está en la memoria, en cambio, el discípulo que quiere aprender y entender "debe hacer cara sabia y no sonriente", porque, en este caso, el entendimiento almacena en la memoria y no despende (25).

7. Fruto de la teología mística y afectiva que le sirve de soporte, es el sentido profundamente correccionalista que caracteriza a la ética luliana. La virtud divina de la misericordia, que hay que concordar con la justicia divina, inspira a Lull páginas llenas de confianza y piedad para el pobre pecador—comenzando por él, personalmente—, a quien siempre considera capaz de rehabilitación (26). "Vuestra misericordia —exclama—es mucho mayor que mis pecados y mis culpas... Al modo del hombre enfermo de grave enfermedad, que no puede curar ni sanar sino por una manera y por un remedio, sabed, Señor, que estoy tan enfermo que sólo puedo curar con un remedio y un ungüento, esto es, por los ojos de vuestra misericordia" (27). Lull concibe la ética como una medicina del pecado: "Así como el médico físico, escribe, si quiere encontrar y conocer la enfermedad del enfermo, es preciso que la bus-

---

(24) Véase el cap. XVI, § I, n.º 6, de la presente obra.

(25) *Libre de contemplació en Dèu*, cap. 359, párrs. 28, 29 y 30 (tom. VII, página 543).

(26) Véase, en la obra citada, toda la distinción XX: "De la gran misericordia divinal" (tom. II, págs. 182-213).

(27) Obra y lugar cits., cap. 96, párr. 20, pág. 201, y cap. 95, párr. 27, pág. 197.

que y la sorprenda en la naturaleza del cuerpo del hombre, así el médico teólogo, si quiere descubrir y conocer la enfermedad del alma pecadora, conviene que busque la enfermedad en la naturaleza del alma... Las cuatro complexiones del enfermo son las raíces de las que el físico ha de tener conocimiento, porque sin este conocimiento no podría curar al enfermo. De manera semejante es menester que el teólogo, que es médico de las almas, adquiera conocimiento de cuatro cosas, que son los dos movimientos y las dos intenciones que radican en el hombre, porque sin estas cuatro cosas no podría tener conocimiento del pecado" (28). Estas mismas ideas constituyen el trasunto de la composición rimada intitulada *Medicina de peccat* (29). Una rama de esta medicina espiritual es el arte de consolarse, basado en la contemplación de las virtudes divinas, "porque es tan grande la virtud recordativa, intelectiva y volitiva, cuando el alma goza de las virtudes divinas, que ella mortifica, destruye y sana toda tristeza y desconsuelo sensual" (30). Recordemos, finalmente, aquella higiene de la conciencia y aquella terapéutica del coraje o fervor, que hemos registrado ya al tratar de los sentidos espirituales (31).

La misma doctrina luliana de la conversión de los infieles es, en cuanto al fondo, eminentemente correccionalista, aunque en su corteza aparezca como un sistema de "razones necesarias". Lull condena terminantemente que se dé muerte al hereje y al infiel, porque con ello se frustraría el fin esencial de la conversión, que es la vivificación espiritual del uno y el otro para la vida perdurable: "Algunos cristianos, escribe (32), no tienen tan recto recuerdo, entendimiento y querer, cuando aman la muerte de los infieles sensualmente, como tuvieron los apóstoles y los mártires, quienes amaron su propia muerte a fin de que con la muerte de su sensualidad fuese enderezada la sensualidad de los infieles, y con este enderezamiento fuese vivificado su recuerdo, entendimiento y querer en la verdad y en la carrera por la cual el alma llega a la vida verdadera en perdurable bienaventuranza gloriosa". Lull, des-

(28) Obra citada, cap. 115: "Com hom se pren guarda de so que fan los metges", párrs. 25 y 28 (tom. III, pág. 81).

(29) Véase en la edición de Mallorca, 1859, o en la edición fragmentaria de Barcelona, 1925.

(30) Véase, en el *Libre de contemplació en Dèu*, todo el bello cap. 349: "Com hom adora e contempla e prega son Deu gloriós que li sia conort e consolacio" (tom. VII, págs. 404-417).

(31) Véase el capítulo XVI, § II, n.º 16, de la presente obra.

(32) *Libre de contemplació en Dèu*, cap. 304, párrs. 13 y 15 (tom. VI, pág. 353). Véase, también, el cap. 303, párr. 10, pág. 352, en el cual se alude a los herejes.

pués de abominar de la posesión rutinaria y bestial de la fe (33), considera necesario, para conseguir la conversión, que se intente no sólo lograr una convicción, sino además poner en juego todos los recursos afectivos de la persuasión. En el concepto luliano de las "armas espirituales" entran no sólo los argumentos y las razones lógicas, sino también—siguiendo el ejemplo de los apóstoles—el amor, las oraciones y el derramamiento de lágrimas y de sangre (34). Por eso, en la apologética luliana el tema de la conversión es inseparable del tema del martirio, es decir, del ejemplo estimulante.

Ese anotado sentido correccionalista de la ética luliana, si por un lado no es más que una aplicación de la doctrina del amor, por otro está íntimamente ligado con el problema teológico de la gracia. "Vos sois todo caridad y en caridad", exclama Ramón (35). En la concepción luliana del universo se extrema el poder de la Causa primera, en tanto que se rebaja la importancia de las causas segundas (36). La asistencia divina, mediante la gracia, es constante no sólo en la esfera del conocimiento humano (iluminación), sino también en orden a la conducta práctica: "Así como el alma está en tres cosas, memoria, voluntad y entendimiento, así todas las virtudes que están en el alma derivan y vienen de las tres virtudes que son raíces del alma; porque aquellas tres virtudes reciben de Vos gracia y bendición, y después, con la recepción que hacen de vuestros dones, engéndranse en ellas todas las demás virtudes" (37). El Dios de Lull, como el de San Agustín y San Buenaventura, es activo—ninguna de sus virtudes puede quedar "ociosa"—, muy providente y paternalísimo, porque así lo exigen la profunda miseria y la radical impotencia de la criatura humana: "Así como es cosa natural a la tierra descender y no subir por razón de su pesadez, así es cosa

---

(33) "Mas, car (molts homens) an gran paor que no fossen enganats si d'aquella fe se partien, per assò no 's gosen aventurar ni areegar que altra fe creen e cluquen e exorben los ulls entellectuals e están com a besties creents en la fe en que lurs pares e lurs antecessors los han mesos." (Obra citada, cap. 240, párr. 15; tom. V, pág. 130.)

(34) Cfr. obra citada, cap. 112, párrs. 10, 11 y 12 (tom. III, pág. 59).

(35) Obra citada, cap. 360, párr. 13 (tom. VII, pág. 549).

(36) "Molt me do gran maravella, Sènyer, dels filosophs qui son passats sa enrere, con pogren tan cogitar ne ymagenar en les obres de natura ni com se pogren oblidar de cogitar e de contemplar en les vostres obres, com sia cosa que les vostres obres valen tant més que les obres de natura" (obra citada, cap. 151). "Com home cogita en les obres que fa la divinal essencia e en les obres que son fetes segons cors de natura" (párr. 25; tom. III, pág. 309). Véanse, también, el cap. 15: "Com lo poder divinal forsa e costreny lo cors de natura" (tom. I, págs. 70-75) y el cap. 78: "Com nostre Senyor Deus es larc a totes creatures" (tom. II, págs. 104-108).

(37) Obra citada, cap. 165, párr. 10 (tom. III, pág. 395).

propia del hombre que está desamparado pecar y errar, puesto que de parte de sí mismo está lleno de defectos, debilidades y mezquindades... Señor, vuestra ayuda levanta a los pecadores del pecado y los sube a hacer penitencia, a la cual no podrían subir sin vuestra ayuda... Nadie hace penitencia por obra ni por naturaleza de sí mismo, sino por razón de vuestra ayuda que le acerca a las virtudes y le aleja de los vicios" (38). "Si no fuese, Señor Dios, vuestra gran misericordia, el hombre no haría sino el mal, porque es el hombre tan débil que no haría otra cosa sino errar y faltar; pero vuestra misericordia, Señor, socorre y ayuda nuestra miseria y nos da propiedad y naturaleza por la gracia para que hagamos buenas obras" (39).

(38) Obra citada, cap. 86: "Com nostre Senyor Deus ajuda a tots aquells qui fan penitencia" (párrs. 7, 8 y 11; tom. II, pág. 145).

(39) Obra citada, cap. 95: "Com nostre Senyor Deus es misericordiós per rao de nostres grans necessitats" (párr. 2; tom. II, pág. 193).

II

Política, reforma social y utopía.

Aplicación del Arte general a la política y al derecho.—Teoría de las personas comunes o generales.—Orígenes y carácter del imperialismo luliano.—Dos momentos en su proceso genético.—Primer momento: la Cruzada espiritual.—El tratado *De fine*.—Segundo momento: la organización de la paz cristiana.—Orígenes y extensión de la doctrina pacifista luliana.—Doctrina sobre la pobreza y el uso de las riquezas.—Lull reformador social y utopista.—Estudio y significación del *Libre de meravelles* y del *Libre de Blanquerna*.—La idea de comunidad universal y el arbitraje.—La unificación de los lenguajes y de las costumbres.

8. Entrando ya en la esfera de la vida pública o social, afirma Lull (40) que, si los principios del Arte general son principios reales y, en último resultado, son las mismas dignidades divinas, el Arte será un instrumento que nos acercará, tanto como humanamente sea posible, al conocimiento de la verdad substancial, inmutable y eterna, por encima de todas las manifestaciones accidentales, contingentes y temporales de las cosas. La Política ha de nutrirse, pues, de principios substanciales y a la vez necesarios, corriendo peligro de muerte cuando está edificada sobre principios accidentales y contingentes. Hay una política que es la forma general de la ciudad, en la cual se contiene la política doméstica que es, respecto de la primera, una forma especial, y de esta manera se conjugan la forma general y la forma especial, como las especies están contenidas dentro del género. La política metafísicamente sana se sostiene por la mente sana de los gobernantes virtuosos, y se malogra y deforma en manos de gobernantes viciosos (41).

---

(40) Cfr. las notas 16 y 17 del capítulo XV de la presente obra.

(41) "Politica in civitate est forma generalis respectu civitatis. In qualibet autem domo civitatis est forma specialis: et hoc cum medio in quo coniunguntur forma generalis et specialis... Politica metaphysice sana est per mentem consulum virtutibus habituatorum; infirmatur autem et difformatur per consules habituatos vitiis. Politica vivit cum principiis substantialibus et necessariis: sed est in periculo mortis cum principiis accidentalibus et contingentibus" (*Ars generalis ultima*, X pars princ., cap. CV, "De Politica", pág. 543).

Aplicación de estos principios y feliz combinación de la doctrina de las dignidades divinas con el simbolismo del árbol, es la teoría luliana de las "personas comunes o generales", esto es, de las autoridades jerárquicas: el Papa, los cardenales, los patriarcas, los arzobispos, los obispos, los abades, etc., concernientes al Arbol apostólico, y, respecto del Arbol imperial, el príncipe y sus subordinados: los barones, los caballeros, los burgueses, el Consejo, los procuradores, los jueces, los abogados, los "saygs" o ejecutores de la justicia, los "enquiridors" o inspectores y el confesor. Al modo del tronco del árbol, cada una de estas personas comunes contiene en potencia las "formas generales" que han de ser actuadas en las "personas particulares" que están debajo de su jerarquía y que son como las ramas. La conducta de las personas comunes ha de basarse en las dignidades divinas de la bondad, la grandeza y demás, verdaderas raíces del árbol que comunican la savia al tronco, como éste a las ramas: "Régimen común significa la persona común del príncipe; y en este régimen común están dispuestos y en potencia los regímenes particulares de los hombres que habitan en los castillos, en las villas y en las ciudades. Dichos regímenes particulares vienen en acto por el príncipe, si éste usa de su general bondad, de su general grandeza y de las otras formas comunes multiplicadas de las raíces del árbol... Y por eso, es el príncipe imagen de Dios en la tierra" (42). Si, por el contrario, el príncipe se desvía de las raíces o dignidades divinas, entonces su conducta aporta la privación o el no ser —la "vacuitat"—a la conducta de las personas particulares, las cuales son, de este modo, desviadas de su fin principal: "Cuando el príncipe es malo, su tronco común aporta en acto las vaciedades de los fines de las buenas formas que le están debajo, como quien las vaciase en cuanto las desvía del fin para el que existen, vaciando de bonificatividad y de bonificabilidad el bonificar, y de magnificabilidad y de magnificatividad el magnificar, llenándolas, en cambio, de malificar y parvificar, con el objeto de que dicho fin sea malificado y parvificado... Y a este paso se puede conocer cómo el buen príncipe es objeto de muchas amatividades al ser amado, honrado y servido por muchos y loado por sus gentes, y cómo el mal príncipe es objeto de muchas odiabilidades cuando es desamado por sus gentes, censurado, maldicho, deshonrado y no obedecido" (43).

Lo mismo puede decirse de las otras personas comunes, y muy es-

(42) *Arbre de Sciencia*, "Del Arbre imperial", I y II, vol. I, págs. 304 y 306.
(43) Obra y lugar citados, págs. 306 y 307.

pecialmente del Papa, quien, por ser la autoridad más alta de la tierra y participar en mayor grado de las dignidades divinas, asume la máxima responsabilidad: "El tronco apostólico es mayor y más lleno de grandeza, de bondad y de las otras virtudes, que ningún otro tronco; porque en él están todos los demás troncos de su pueblo ordenados y dispuestos para el fin para el que han sido creados. Empero, si el Papa es malo, no hay ningún tronco tan dañino ni en el cual se pervierta tanto bien en mal ni que sea digno de mayor pena, así como, si es bueno, es el tronco más digno de gloria... Y por eso, es gran maravilla que los hombres apetezcan tanto el oficio apostólico, a pesar de los peligros que ofrece" (44).

Los principios del Arte general son formas de la justicia, fuera de las cuales no puede existir la justicia perfecta. El derecho escrito será verdadero, si se basa en los principios y reglas del Arte; en otro caso, será fantástico, fingido o deformado. La razón de esto es que los principios y las reglas del Arte son indefectiblemente verdaderos y necesarios, pues la esencia no puede ser de otra manera. Y así como el cristal puesto encima de diversos colores se colorea, así también las leyes o cánones, cuando derivan o son aplicación de los principios y las reglas del Arte, se colorean, esto es, se fortifican con las diversas razones necesarias (45). Por eso, Lull es decidido partidario de compendiar en un código simplicísimo la enorme balumba de leyes existentes, así civiles como canónicas. Este código, tal como lo proyecta en el *Arbre de sciencia,* es "un libro general a la ciencia y retórica del derecho", integrado por cuarenta "formas primeras generales", verdaderos conceptos troncales o categorías del derecho. Y convendría que el príncipe hiciese aprender el susodicho libro a los jueces y a los abogados, "a fin de que mediante el mismo pudiesen juzgar y abogar y resolver muchos pleitos en breve tiempo y por *razones necesarias y naturales*... Y, ordenada de esta manera la ciencia del derecho que versa sobre particulares, podría

---

(44) Obra citada, "Del Arbre apostolical", II, vol. II, págs. 8 y 9.

(45) "Principia huius artis sunt formae ipsius iustitiae, sine quibus iustitia perfecta esse non potest... Ius scriptum verum est, si principia et regulae huius artis in eo esse possint. Si autem in eo esse non possunt, tale quidem ius phantasticum, et fictum et defformatum est. Principia namque huius artis, et regulae, verae et necessariae sunt sine aliquo defectu. Nam unumquodque verum et necessarium est, quod id quod est non potest aliter se habere. Sicut crystallus positus supra diversos colores coloratur: sic leges aut canones quando ponuntur sive applicantur istis principiis et regulis huius artis colorantur, hoc est, fortificantur diversis rationibus necessariis" (*Ars generalis ultima,* X pars princ., cap. CVI, pág. 545).

reducirse a sus formas generales, dando doctrina en las cuestiones para practicar la ciencia" (46).

9. Lull preconiza el imperio como medio de instaurar la paz universal y cristiana. Así como Platón suprimía la familia y la propiedad —a las cuales consideraba como fautores de los egoísmos particulares— con el fin de ver realizada la justicia interior de su República, cree Lull que la abundancia de reinos y la igualdad entre los príncipes fomenta las guerras y se opone a la utilidad general: "Y puesto que no reúne el emperador aquel poder que solía tener cuando los césares de Roma reinaban, y se ha llegado a la casi igualdad de poder entre los príncipes y las ciudades, el imperio está dividido en muchas partes y han surgido muchos príncipes y muchas comunidades ciudadanas, y por eso hay guerras y trabajos en el mundo, y falta en el mundo un poder universal que ayude a amortiguar aquellos trabajos producidos por las guerras y por los hombres malos, y porque las utilidades especiales son más apetecidas que las públicas... El fruto del Arbol imperial es la paz entre las gentes, a fin de que en paz puedan vivir y a Dios recordar, entender y amar, honrar y servir" (47).

La idea del imperio fascina a Lull, como atrae al Dante y a otras grandes mentes de su época. Pero la doctrina imperialista luliana, aunque estimulada con el vago recuerdo del imperio romano, latente durante toda la Edad Media, es una derivación lógica, casi rectilínea, del pla-

---

(46) *Arbre de sciencia*, "Del Arbre imperial", V, vol. I, págs. 320-323. Este propósito sistematizador y unificador del derecho obsesiona a Lull ya en su primera época, y de ahí su libro *Començaments de Dret* (*Liber principiorum iuris*), el cual es una rama desprendida del *Art abreujada d'atrobar veritat* (*Ars compendiosa inveniendi veritatem*). Los *Començaments* fueron más tarde incorporados al *Art demostrativa* (edición de Mallorca, 1932) e inspiraron la "Figura dels Començaments de Dret". La concepción jurídica de Lull es muy simplista, y él mismo lo reconoce cuando anuncia que "leugerament tracta de la manera general qui 's pertany a la sciencia de dret, car complidament no'n podia tractar per si matex, car no sabia los drets particulars" (*Arbre de Sciencia*, lug. cit., pág. 231). Sobre la concepción del derecho en R. Lull, véanse: Dr. E. Wohlhaupter: *Ramon Lull und die Rechtswissenschaft* (en "Ernst Mayer Festschrift", Weimar, 1932, págs. 169-202), *Ramon Lull, ein Vorläufer der Postglossatoren* (conferencia publicada en los "Atti" del Congreso internacional para el Derecho romano celebrado en Bolonia y Roma en abril de 1933) y *Die "Ars brevis, quae est de inventione mediorum iuris civilis" des Ramon Lull*, "Miscel-lània lul-liana", cit., págs. 36-55; P. Andreu de Palma de Mallorca, O. M. Cap.: *Sistema jurídic i idees jurídiques del mestre Ramon Lull*, en "Quaderns d'Estudi", Barcelona, 1921, XIII, págs. 32-50, y en "Estudis Franciscans", XXIX (1923), págs. 54-65 y 125-138, y *Les idees jurídiques lul-lianes*, en "Estudis Franciscans", vol. 43 (1931), págs. 177-189. Véase, asimismo, la bibliografía que se cita más adelante, en la nota 65.

(47) *Arbre de Sciencia*, "Del Arbre imperial", III, n.° 1, y VII, n.° 1; vol. I, páginas 308 y 329.

tonismo cristiano que informa la filosofía del Doctor Iluminado. Examinada en el proceso de su desarrollo, dicha doctrina consta de dos momentos perfectamente registrables dentro del sistema luliano. Un primer momento es la realización de la idea del imperio, esto es, el tránsito del pluralismo religioso, político y social de la época a la unidad: el instrumento para forjar esta unidad es la "cruzada espiritual". El segundo momento, que supone el imperio ya constituído o en período constituyente, consiste en la organización de la paz cristiana. El idealismo luliano, al acometer esta segunda tarea, acaba por ser francamente utópico.

10. Ambos momentos, aunque de una manera embrionaria, aparecen ya dibujados en el *Libre de contemplació en Dèu*. En el capítulo dedicado a los caballeros y a la Caballería, Lull, ante el fracaso de las Cruzadas, desconfía de la eficacia de las armas materiales, sosteniendo que "el Santo Sepulcro y la Tierra Santa de Ultramar deben conquistarse con la predicación mejor que por la fuerza de las armas" (48); hacia el final de la obra y cuando en la mente del filósofo mallorquín se incubaba ya el *Ars magna* primitiva, hallamos todo el esquema de la cruzada espiritual. Efectivamente, en el capítulo 346 Lull desenvuelve el "arte con la cual todo el mundo puede ser convertido a la santa fe católica" (49). Dentro de esta arte las armas sensuales están al servicio de las armas espirituales. La dirección de esta empresa incumbe al Papa, cabeza de la Cristiandad, auxiliado por los cardenales, los prelados y los príncipes. La conversión ha de ser universal, abarcando desde los judíos y sarracenos hasta los idólatras que no creen en Dios e ignoran incluso la existencia del pueblo cristiano. El Papa y sus compañeros deben hacer aprender los diversos lenguajes de los infieles a santos religiosos dispuestos a sufrir el martirio, proporcionándoles maestros, libros de devoción y de demostración de la fe cristiana y recursos materiales para realizar su labor por todo el mundo. Convendría enviar mensajes a los sarracenos para ver en qué concuerda su ley con la ley

---

(48) Cap. 112 antes citado, párr. 11, pág. 59.

(49) Este capítulo 346 (tom. VII, págs. 366-380), del cual damos un extracto en el texto, no ha sido utilizado y, no obstante, es el precedente de los opúsculos y proyectos del Doctor Iluminado referentes a la "Cruzada espiritual". (Véanse estos opúsculos y proyectos en nuestro Catálogo, parte II, grupo VIII, del capítulo IX de la presente obra). Sobre Lull y la "cruzada espiritual", véanse: A. Gottron: *Ramon Lulls Kreuzzugsideen*, Berlín, 1912; J. H. Probst: *Lull champion universel de l'Unité par inspiration et par tradition*, "Miscel-lània lul-liana", cit., págs. 128-141; H. Wieruszowski: *Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la croisade*, "Miscel-lània lul-liana", cit., págs. 403-426.

cristiana, y sobre aquello en que discrepasen, probar con razones y cuestiones cuál de las dos leyes es más excelente. Y dándose cuenta Lull de que la discrepancia estriba principalmente en los dogmas de la Trinidad y la Encarnación, escribe: "De ahí el contraste que se hace con el predicado, cuando se dice: Dios es uno en trinidad, y Dios se ha encarnado... Por lo cual el Papa y los príncipes deberían transmitir mensaje a los infieles para explicarles la significación del predicado, a fin de que ellos concordasen con los cristianos no sólo en cuanto al sujeto sino también respecto del predicado." La conversión ha de ser obra de la libertad de las dos partes: "Jesucristo no quiere estar contra el libre querer de los cristianos ni de los infieles, porque el Creador no puede ponerse contra la libre voluntad de la criatura." De ahí la preferencia decisiva a favor de las armas espirituales: "Mayor es el número de los infieles que la humana naturaleza de Jesucristo y los apóstoles convirtieron con las armas intelectuales, que el de los infieles que la Cristiandad ha convertido a sí misma con las armas sensuales." Sólo es lícito el uso de las armas sensuales cuando ellas están al servicio de las armas intelectuales: "Si el pueblo cristiano se mueve intelectualmente para enderezar la actividad intelectual de los infieles, entonces es cosa debida que por las armas y por la fuerza sensual mueva aquél su poder sensual contra el poder sensual de los infieles que quiere destruirlo." El Papa debería reunir tesoro y rentas suficientes a costa de los cristianos para esta empresa, hasta conseguir que todo el mundo estuviese sometido al poder de los cristianos para alabar y glorificar a Jesucristo. Sería conveniente iniciar la conversión con los judíos y sarracenos cautivos, a quienes se les podría enseñar la creencia cristiana y demostrar la significación del predicado, aun contra su voluntad, de la misma manera que el niño se ve obligado a aprender la lección que le da el maestro. Estos judíos y sarracenos conversos se encargarían de llevar la conversión a los demás judíos y sarracenos, sobre todo si se daba a unos y otros manera de vivir y no fuesen deshonrados por el pueblo cristiano. En fin, como quiera que la creencia de los sarracenos es la que más se acerca a la creencia cristiana, sería más fácil comenzar convirtiendo a éstos, para intentar seguidamente la conversión de los demás infieles.

Todo ese enjambre de ideas, así como los proyectos de conversión de los infieles reiteradamente presentados a la Corte pontificia, son sistematizados principalmente en el tratado *De fine,* terminado en Montpellier en 1305. En él Lull expone con todo detalle su proyecto de cruzada, al objeto de hacer de todos los pueblos de la tierra una comuni-

dad moral y reducirlos a una misma fe católica: "*ad bonum statum reducere universum et ad unum ovile catholicum adunire*" (50). La obra está dividida en tres distinciones: en la primera se trata de las disputas con los infieles (sarracenos y judíos; cismáticos, esto es, griegos, jacobitas y nestorianos; tártaros), mostrando los dogmas diferenciales respecto de la fe cristiana; en la segunda expone la organización de la guerra por tierra y por mar; la tercera, intitulada "De exaltacione intellectus", está dedicada a las armas intelectuales. Preconízase la fundación de cuatro colegios o monasterios "en uno de los cuales sea enseñada la lengua sarracena, en otro la judaica, en otro la cismática y en otro la tartárica o pagana" (51), y redúcense las Ordenes militares a una sola, a cuyo frente se pone un *bellator rex*. Dentro de este grandioso plan de cruzada, juegan un papel simultáneo las armas materiales y las armas espirituales. Por eso, el *bellator rex* y sus guerreros van acompañados de los predicadores y teólogos, de los profesionales de las artes liberales y de los artesanos, en una palabra, de los artífices de la paz (52). Todos estos hombres han de ejercer su ministerio siguiendo los principios del Arte general y de las veinte artes especiales o derivadas, porque de esta manera conseguirán destruir los errores, el mundo entrará en una nueva ordenación basada en la verdad y el bien, y llegará a ser una realidad la paz y la concordia universal (53).

11. Lull es un pacifista convencido; pero el pacifismo luliano, más que una idea política, es una aspiración moral, fruto y a la vez aplicación de la doctrina del amor, y por eso hay que buscar sus raíces en la mística. En el *Libre de contemplació en Dèu* el filósofo mallorquín explana "el arte por la cual el hombre que está en guerra puede tener paz

---

(50) Prólogo, edición de Mallorca de 1665.

(51) Dist. I, pág. 10. En el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, escrito en 1309, Lull pedía al Papa y al Sacro Colegio la fundación de tres monasterios: uno en Roma, otro en París y el tercero en Toledo, "in quibus studerent homines sapientes, devoti, in variis linguis, et postea irent praedicare Evangelium".

(52) Véase la dist. II, pars VI y VII, págs. 98 y 104.

(53) "In mundo *Ars Generalis* est multum necessaria, ut intellectus humanus sit cum ipsa generalis ad omnes scientias speciales, quoniam quando in ipsis errat, cum Arte Generali se potest dirigere... Sunt etiam in mundo necessariae viginti artes speciales, ut patet in eisdem, et etiam quia sunt practica Artis Generalis... Praeterea cum praedictis artibus inventis, et cum aliis artibus antiquis, intellectus potest esse artificialiter magis altus, in tantum quod omnes errores mundi citó destrui possunt. Et mundus in bono veroque statu poni... Non dubito, imo firmiter ego credo, quod si ordinatio posita in hoc libro... ut Regem Bellatorem possent in pluribus adiuvare; ratione cuius iuvaminis esset pax et concordia inter Principes, et Praelatos, et inter communitates populares" (dist. III, pars II, págs. 125 y 126).

y concordia con sus enemigos" (54). Tres son las vías o carreras, dice, por las cuales los hombres guerrean los unos con los otros: una es sensual, la segunda es compuesta de sensualidad e intelectuidad, la tercera es simplemente intelectual. Amor da significación de paz y desamor o enemistad da significación de guerra, y como quiera que el amor o el desamor están o en la cosa sensual o en la cosa intelectual o en la cosa a la vez sensual e intelectual, por la significación de aquellos dos términos se puede conocer "la manera y la carrera por la cual se llega a la paz o a la guerra". La primera precaución es ponerse en paz consigo mismo: "Todo hombre que quiera tener paz y huir de inquietud, debe mirar cuál de las potencias domina sobre la otra, y si encuentra que su sensualidad está sobre su intelectuidad, debe bajar su sensualidad y subir su intelectuidad hasta su lugar, porque nunca el hombre tendría paz con su enemigo si fuese obediente a su sensualidad y desobediente a su intelectuidad." Cuando dos hombres están en guerra por alguna cosa sensual y ambos son esclavos de la potencia sensitiva y desobedientes a la potencia racional, tenemos la peor guerra que puede darse. En este caso, el que quiere la paz es preciso que con su racionalidad mortifique la sensualidad a fin de que sea amador de su enemigo. Si por esta manera tampoco surge la paz, convendrá que combata con su enemigo, pero no sensualmente, sino intelectualmente, esto es, con razones y por derecho. Si ni aun así consigue su objetivo, probará a combatirle en su sensualidad hasta vencerla, a fin de que por la mortificación de la sensualidad sea mortificada la mala voluntad que está en la intelectuidad. Y si por tratarse de un enemigo a la vez poderoso y que no admite razones, resultan ineficaces las maneras antes expuestas, no queda otro consejo para el que desea la paz que, venciéndose a sí mismo, abandone la cosa sensual que es causa de la guerra a su adversario y huya de su presencia. El que quiera tener paz y concordia en la guerra intelectual, deberá concordar su memoria y su entendimiento y su voluntad con los de su adversario, y de este acuerdo hecho entre las dos almas sobrevendrá la paz y la concordia entre los cinco sentidos espirituales de una y otra parte. Cuando se está en guerra intelectual y sensualmente, el que quiere la paz búsquela primeramente en las cosas intelectuales, haciendo a la potencia racional dueña de la potencia sensitiva, y si no se puede pacificar con su enemigo en las cosas intelectuales, busque la paz en las cosas sensuales, mortificando a éstas en su fuerza y naturaleza,

(54) Rúbrica del cap. 204 (tom. IV, págs. 310-318), que es el citado y extractado en el texto.

a fin de que de este modo sea pacificada la naturaleza intelectual. Tomando ejemplo de la manera de convertir de Jesucristo y sus apóstoles, afirma Lull que, para llegar a la paz entre los cristianos y los sarracenos, convendría que se hiciese primeramente la paz en la naturaleza sensual, "a fin de que sea posible la convivencia entre unos y otros, y con la paz sensual se podría concordar en la guerra intelectual; y cuando la guerra intelectual hubiese terminado, entonces surgiría la paz y la concordia entre ellos, porque tendrían una fe y una creencia, y esta unidad de fe y de creencia sería causa y razón para que estuviesen en paz sensualmente".

12. Todo el plan luliano de "ordenación" de las costumbres consiste en instaurar la paz en los varios ámbitos del cuerpo social mediante el vínculo del amor entre el príncipe y su pueblo, entre padres e hijos, entre marido y mujer, entre los parientes, vecinos y extraños, entre los amigos, entre los enemigos (55). Proclama Lull la excelencia del ideal de pobreza de los ermitaños y de las Ordenes mendicantes, y estima que sólo es lícito el amor a las riquezas cuando éstas son poseídas por la segunda intención: "Los hombres que adquieren y guardan las riquezas, dice, y después las distribuyen y las dan a vuestros servidores y a vuestros loadores por vuestro amor, éstos aman las riquezas por la segunda intención. La razón y la causa por la cual los hombres justos aman las riquezas sensuales por la segunda intención, es porque aman a Vos por la primera intención y se aman a sí mismos y a su prójimo por la segunda intención. Por el contrario, quienes se aman a sí mismos por la primera intención y a Dios por la segunda, y aman las riquezas sensuales y a Dios igualmente por una misma intención, éstos "son ladrones, falsos e injustos y están llenos de todos los vicios". Y añade que "el amor de los pobres es cosa excelente aun en medio de los harapos miserables y rotos y de la estrechez de la comida, en tanto que el amor de los malvados ricos se halla en gran vileza y corrupción, aunque ellos vistan bien y tengan untadas sus manos con la grasa de los manjares suculentos" (56).

Conocida es la crisis religiosa de los siglos XII, XIII y principios del XIV, crisis motivada por la ola de mundanidad que invade las jerarquías eclesiásticas y por la corrupción de las costumbres en el clero no

(55) Véanse, en confirmación, los caps. 298, 304, 305, 306, 307 y 308 del *Libre de contemplació en Dèu.*

(56) Véase la obra citada, cap. 301: "Com es tractat de la amor que hom ha a pobrea e a riquea" (tom. VI, págs. 328-338), del cual están extraídos los conceptos del texto.

regular. Ella provoca, por contraste, el nacimiento de un conjunto de sectas (albigenses, fraticelos, lolardos, begardos, etc.) parapetadas, a veces, en la letra y el espíritu del Evangelio, francamente subversivas algunas de ellas. Un ansia general de reforma, surgida dentro del seno mismo de la Iglesia católica, explica la aparición de las Ordenes mendicantes y la rápida propagación de actitudes y movimientos audaces como el del joaquinismo y el de los Espirituales. Extraordinariamente sensible ante esas conmociones religioso-sociales, Lull se siente poseído de un afán formidable de reforma social, inspirada en un ideal de perfección absoluta. El Doctor Iluminado encarna como pocos el espíritu aventurero y visionario de la época; pero, si las singulares condiciones de su psicología le impiden caer en la rebelión demagógica y en la herejía, como ya explicamos en otro lugar (57), por otro lado su integridad doctrinal empuja la visión que él tiene de la Cristiandad renovada por el Evangelio hacia la región serena, pero inocua, de la utopía.

13. Es preciso subrayar—porque no se ha prestado la suficiente atención a este punto—que el verdadero utopista de la época es Ramón Lull. El pensar utópico exige un raro conjunto de cualidades: sentido de totalidad, imaginación y un enfriamiento voluntario de las pasiones que se traduce en una fuente de serena generosidad. Todo sistema utópico es en el fondo una idealización, hecha en términos absolutos, de necesidades y aspiraciones latentes en el seno de la misma sociedad duramente criticada. Para llegar a él, es indispensable todavía otra cualidad primordial: tener temperamento y vuelo filosóficos. Dos admirables producciones, dentro del *opus* luliano, encierran esas cualidades del pensar utópico: el *Libre de Blanquerna,* compuesto según todas las probabilidades en Montpellier en 1283, y el *Libre de meravelles,* escrito en París hacia 1289. Ambos encierran la filosofía luliana puesta en acción, "novelada". En efecto, aquellas dos obras constituyen el primer esbozo, en Europa, de novela filosófico-social (58). Por añadidura, tienen un gran valor documental, porque presentan una serie de cuadros fidelísimos y animados de la sociedad de su época. Y si anotamos, además, que en ambas producciones el personaje central y que absorbe todo el interés de la acción, refleja en lo fundamental las tendencias sentimentales e ideológicas del autor, podremos añadir todavía que con ellas se inaugura la novela autobiográfica.

---

(57) Véase el cap. VIII, § I, n.° 5, de la presente obra.

(58) Véase M. Menéndez y Pelayo: *Orígenes de la novela,* vol. I (Madrid, 1905), págs. LXXI-LXXXVIII.

Félix—tal es el nombre del protagonista del *Libre de meravelles*—es el tipo del hombre curioso, cuya sed insaciable de ver y de saber espolea en él su afán de aventuras. El joven Félix recorre todos los lugares del orbe conocido y, si se extasía ante los espectáculos del mundo de la naturaleza inquiriendo ávidamente las causas, siente también la preocupación de los problemas religiosos, morales, políticos y sociales que apasionan a los hombres de sus días. De ahí el carácter enciclopédico que reviste la obra. Pero todo aquel tejido de andanzas, que envuelven la narración en un ambiente cosmopolita, está presidido por un ideal de perfección que ha de renovar el mundo entero bajo el imperio de la ley cristiana. Félix, a quien su padre diera oficio de ir por el mundo en busca de maravillas y con encargo de contarlas a su vez, antes de morir profesa en una orden religiosa y obtiene licencia para seguir su oficio en hábito monacal. A su muerte, le reemplaza un "segundo Félix", y el abad y la comunidad perpetúan el oficio estableciendo que habrá siempre más en el convento un monje, de nombre Félix, afecto a su desempeño para mayor gloria de Dios y bien de las almas (59). A guisa de episodio, un poco forzado, aparece intercalado el *Libre de les bèsties*, narración satírico-política inspirada en el *Roman de Renard* (60), muy del gusto de la época, pero sin intención oculta.

14. El *Libre de Blanquerna*, una de las obras más bellas y originales de la producción luliana, significa, doctrinalmente, un intento de organización de la paz cristiana dentro del imperio papal. El asunto de esta obra es narrar las andanzas de Blanquerna, el hijo de Evast y Aloma, quien, acuciado por un ansia creciente de perfección, rehusa el estado de "matrimonio" en que viven ejemplarmente sus padres y abraza sucesivamente los estados de "religión", de "prelacía" y "apostólico" o papal. Esta trama tan sencilla sirve al autor para exponer un plan vastísimo de reforma religiosa, moral, política y social, guiado por su propósito inicial de reducir todos los pueblos y razas de la tierra a la unidad de la fe cristiana. Remate de aquel anhelante ideal de perfección es el estado de "vida ermitaña", que Blanquerna, después de renunciar solemnemente al papado (61), abraza con resolución, volviendo al pun-

---

(59) Véase el cap. último, "De la fi del libre" (edic. "Els Nostres Clàssics", vol. IV, págs. 313-317).

(60) Véase el proemio de M. Obrador a la edición mallorquina del *Fèlix de les Meravelles* (Palma, 1903), y el prólogo del mismo a la edición separada del *Llibre de les Bèsties* (Barcelona, 1905).

(61) Véase F. Valls y Taberner: *Ramon Lull i el problema de la renunciabilitat del Papat*, en "Miscel-lània lul-liana", cit., págs. 467-476.

to de partida de su pristina vocación. Desasido de todos los lazos y afectos terrenales, el protagonista, cargado de años y de experiencias del mundo, se entrega totalmente a la vida contemplativa y al supremo amor del Amado. La obra termina, en efecto, con el *Libre de amic e amat* y el *Art de contemplació,* que hemos estudiado ya en otro lugar (62).

Según es característica del pensar utópico, en esta obra hay previdencias—sugestiones que se consideraban irrealizables en su época— que al cabo de algunos siglos se han convertido en hechos o en aspiraciones de realización inmediata. De ahí el interés de palpitante actualidad que ofrece su lectura. Los capítulos referentes a la función del cardenal de *Domine Fili* constituyen el precedente de la actual Congregación romana *De propaganda Fide* (63). Lull es hoy unánimemente considerado como uno de los precursores de esa nueva ciencia denominada "Misiología", que es una apologética basada en la etnografía (64). Excepcional interés ofrece el libro cuarto de la obra, "De apostolical estament", dedicado a describir la misión del papado, en el cual aparece estructurado un plan de comunidad universal, organizada en sentido religioso, de acuerdo con las ideas místicas del autor, pero con un aspecto político al mismo tiempo. Con razón se ha visto en este plan un preludio de la actual Sociedad de las Naciones (65). Nervio de este

---

(62) Véase el capítulo XVI, § III, núms. 28 y 23, de la presente obra.

(63) Cap. 88, págs. 342 y siguientes; véase, además, el cap. 80, págs. 295 y siguientes, y otros varios del mismo libro IV (edic. de Mallorca, 1914).

(64) Véanse P. Marcelino da Civezza, O. F. M.: *Storia universale delle missione Franciscane,* vol. II (Roma, 1858), págs. 575-599; S. M. Zwemer: *Raymond Lull, first missionary to the Moslems,* New-York, 1902; W. A. T. Barber: *Raymond Lull, the illuminated doctor. A study in mediaeval missions,* London, 1914; G. Valls: O. F. M.: *L'ideale missionario del B. Ramon Lull,* "Studi Francescani", XII (1926), págs. 117-128 (del cual se publicó un extracto en "Estudis Franciscans", 1926, 2.° semestre, págs. 55-61); Frediani: *Profili di Missionari,* "Il Pensiero Missionario", Turín, vol. V, 1933, páginas 275-289; Berthold Altaner: *Raymundus Lullus und der Sprachenkanon (Can. 11 des Konzils von Vienne, 1312)*, en "Historisches Jahrbuch der Görres Gesellschatf", LIII, 1933, págs. 190-219 (versión en extracto en "Estudis Franciscans", Barcelona, XXVII, vol. 45, págs. 405-408); y las Actas de la Semana Misional de Barcelona celebrada con motivo de la Exposición Universal de 1929. Se hallará más bibliografía sobre este punto en el artículo del P. Andreu de Palma de Mallorca, O. M. Cap.: *Els Fra-menors Caputxins i el Beat Ramon Lull* inserto en "Miscel-lània lul-liana", cit., págs. 321-340 (especialmente en las págs. 328-332 y 338-339).

(65) Véanse F. Valls y Taberner: *La Societat de les Nacions i les idees de comunitat internacional en els antics autors catalans,* en "La Paraula Cristiana", Barcelona, 1929, y en su obra "Estudis d'Història Juridica Catalana", Barcelona, 1929, págs. 137 y siguientes; Mariano Puigdollers: *Doctrinas pacifistas de Raimundo Lulio en su relación con la comunidad internacional,* en "Anales de la Universidad de Valencia", 1925-

plan es el arbitraje obligatorio. Los textos no dejan lugar a dudas: "Estaba el papa Blanquerna—se lee (66)—pensando la manera de tratar la paz y la concordia entre las comunidades que están en gran discordia, porque no disfrutan de aquella concordia que tendrían si obedeciesen solamente a un príncipe encargado de la paz y de la justicia." Estando el Papa en esta preocupación, recibió el mensaje de dos frailes arábigos, quienes, a causa de la falta de seguridad en los caminos, no habían podido trasladarse a una ciudad en donde se proponían predicar el Evangelio. En el consistorio papal se tomó el acuerdo de que un cardenal se encargase de enviar mensajeros que fuesen por el mundo visitando a los príncipes para tratar que dichos frailes fuesen bien acogidos y pudiesen pasar libremente de una a otra tierra. "Cuando el cardenal hubo dispuesto todas esas cosas, el Papa mandó sus mensajes y sus joyas a aquellos príncipes, a fin de que tuviesen los caminos seguros para aquellas personas que serían enviadas por el Papa. El cardenal hacía construir hospitales, puentes, iglesias y edificios por los caminos para mayor seguridad de los viandantes, a fin de que por la participación entre unas y otras gentes hubiese caridad y concordia entre ellas, y de este modo la santa fe romana fuese predicada en tierras de los paganos y los infieles." Para subvenir a los gastos considerables de esa empresa, fué asignada al cardenal y sus oficiales una renta extraordinaria. Es terminante la idea de la institución del arbitraje permanente y obligatorio. "¡Padre santo!—dijo el cardenal al Papa—: ¿De qué manera podríamos ordenar nuestros mensajes para tratar la paz entre las comunidades? El Papa contestó y dijo que los mensajeros fuesen por las comunidades vigilando cuál de ellas atentaba injustamente contra la otra; y el Papa expuso que una vez al año cada potestad fuese a un lugar seguro en donde se reunieran todas las potestades, y a manera de capítulo se tratase de la amistad y de la corrección recíprocas y se impusiese una multa ("puniment de moneda") a aquéllos que no acatasen el fallo de los definidores del capítulo. Y gracias a esta ordenación hecha por el Papa en la forma explicada, sobrevino la paz y la concordia entre las comunidades."

Aparte de estas grandes innovaciones, que no son más que un desarrollo de la doctrina pacifista antes expuesta, en la sociedad renovada

---

26, págs. 208-222; R. d'Alòs-Moner: *Idees de comunitat universal,* en "Miscel-lània Patxot", Barcelona, 1931, págs. 35-47, y P. Andreu de Palma de Mallorca, O. M. C.: *La doctrina jurídica i el sistema de dret internacional de mestre Ramon Lull,* "Miscel-lània Patxot", cit., págs. 407-432.

(66) Cap. 95 y último del libro IV, págs. 366-368.

del *Blanquerna* Lull, sin renunciar al recurso de la sátira—una sátira ingenua y sin hiel, que recuerda la de las figuras más auténticamente franciscanas—, respeta la jerarquía y las líneas esenciales de la organización social, política y eclesiástica de la época, pero no se detiene sino hasta dejar establecido el tipo ideal perfecto de cada estado y de cada una de las instituciones revisadas. Su acentuado platonismo, que se traduce en una irresistible pasión intelectual hacia la unidad, explica que el Doctor Iluminado llegue, en esta obra, a conclusiones paradójicas a primera vista. Así, aquel hombre que con su genio poderoso plasmaba un lenguaje filosófico y que por vez primera en la Europa medieval, desentendiéndose de la lengua docta, investía el romance con la dignidad filosófica, se plantea formalmente el problema de la unificación de las diversas costumbres y de los diversos lenguajes. En una escena curiosa (67), el Santo Padre reune a los cardenales y les pide "qué consejo podría ser tomado para destruir la diversidad de los lenguajes y hacer convenir a las gentes en general, a fin de que se entendiesen y amasen y en servir a Dios se conviniesen". He aquí la respuesta obtenida por boca de uno de los cardenales: "¡Señor Apóstol! Respecto de lo que pedís, es necesario que vos y vuestra corte seáis agradables y amables con los príncipes cristianos, y que a ellos y sus súbditos concordéis en cuanto a las costumbres, eligiendo las mejores costumbres, y que dentro de cada provincia haya una ciudad en la cual sea hablado el latín por todos; porque el latín contiene muchas palabras de los otros lenguajes, y en latín están compuestos nuestros libros... Y de este modo, por larga continuación podréis llevar a buen término que en todo el mundo no haya más que *un lenguaje, una creencia, una fe y, por consiguiente, un Papa.*" Esta última lapidaria afirmación encierra el concepto puro, la Idea platónica, de la Cristiandad.

(67) Cap. 94, pág. 364.

III

Epílogo.

Resumen de los caracteres de la filosofía luliana.—La influencia arábiga y la cuestión de la originalidad de Lull como filósofo.—El espíritu del lulismo.—La filiación franciscana.

15. Terminada nuestra exposición sistemática, conviene recoger, por vía de epílogo, los "caracteres" de la filosofía luliana. Para ello es preciso puntualizar, una vez más, las "actitudes" que explican la aparición y el desenvolvimiento de dicha filosofía. Pero no hay que confundir estas actitudes con las "influencias doctrinales" registrables ni con la "filiación" de la filosofía luliana.

La filosofía luliana es una "filosofía de la conversión": es la filosofía del converso que quiere convertir. Esta conversión comprende dos grandes capítulos coincidentes. Hay una conversión inmanente a la Cristiandad, o sea aquella aspiración a reintegrar la conciencia cristiana a la pureza primitiva evangélica; hay, además, una conversión trascendente a la Cristiandad, que tiene por objeto conquistar el alma del infiel (el sarraceno, el judío, el cismático, el tártaro, etc.) al imperio espiritual cristiano. De ahí un segundo carácter de la filosofía luliana, la cual es también una "filosofía de combate". Pero la actitud polémica postula otras dos actitudes con las cuales se completa y satisface, y son: el intelectualismo —la "ciencia"—de los dominicos y la espiritualidad afectiva—la "sapiencia"—de los franciscanos. Con la síntesis de estas dos actitudes se forjan las "armas intelectuales" o espirituales, integradas por las "razones necesarias" y por todos aquellos recursos persuasivos, afectivos y ejemplares que culminan en el martirio voluntario.

La actitud polémica, así fortificada, al ser puesta en marcha, genera un tercer carácter en la filosofía luliana, la cual es asimismo una "filosofía fronteriza" o de choque, puesto que, según hemos probado

detenidamente (68), algunas de sus doctrinas más características han sido formadas definitivamente y de una manera original gracias al contacto y a la presencia armada del adversario. Es preciso añadir que el adversario son principalmente la filosofía y la cultura arábigas, en cuyas fuentes, según confesión propia, Lull bebió directamente (69). El filósofo mallorquín no es, pues, un "sufí cristianizado", como han sostenido Julián Ribera y Asín Palacios; pero tampoco, por otra parte, es posible explicar el caso de la filosofía luliana sin salir del ámbito de la filosofía cristiana medieval, reduciendo la influencia arábiga al aspecto puramente formal, como han defendido Bové, Probst, Longpré, Eijo y otros.

16. En el fondo de esa apasionada polémica se debate la originalidad de Lull como filósofo o, en otros términos, si hay una filosofía propiamente luliana. Tenemos por indudable que los últimos progresos de la crítica y la investigación lulianas, y de un modo especial los trabajos de los arabistas españoles, han servido principalmente para mostrar los estratos profundos en la formación del pensamiento filosófico del Doctor Iluminado. Un sistema filosófico no es nunca una creación arbitraria. La función personal del filósofo consiste en dar cohesión y unidad a ideas y doctrinas dispersas o desarticuladas—*membra disiecta*—, ordenándolas y jerarquizándolas a la luz de uno o más principios fundamentales. Este principio o dirección fundamental del nuevo sistema —que, cuando no se trata de un artificioso sincretismo, podría denominarse la intuición del filósofo constructor—no es más que la expresión lógica de necesidades vitales del momento, aunque el filósofo actúe siempre bajo la ilusión de resolver los problemas de una vez y para siempre, *sub specie aeternitatis*. El eje principal de la filosofía luliana estriba en la importancia del combate que ella se ha empeñado en librar; y en esa lucha titánica ha sido modelada su fisonomía inconfundible, como la roca se acantila con los furiosos embates del mar que la rodea.

La exposición que acabamos de hacer de la filosofía luliana—en la cual, gracias al método genético-objetivo, hemos podido sorprender el ritmo del vital desenvolvimiento de aquella filosofía—nos autoriza para

(68) Véanse, especialmente, el cap. XV, § II, núms. 19 a 21, de la presente obra, así como el cap. XVI, § III, núms. 26 y 28. Hemos apreciado o debatido también acerca de la influencia arábiga en el cap. XI, § II, núms. 6 y 13, en el cap. XIII, § I, n.° 1, en el cap. XIV, § I, n.° 6, en el cap. XV, § I, n.° 1, en el cap. XVI, § I, n.° 8, y en el presente capítulo, § I, n.° 5.

(69) Cfr. las citas de la nota anterior, y además el cap. VIII (donde se enumeran lós autores árabes citados por Lull), § II, n.° 13.

afirmar que nos encontramos ante un sistema filosófico perfectamente coherente en todas sus partes y con soluciones correctamente lógicas para todos los problemas de su tiempo; tentativa audaz y generosa que significa un momento interesantísimo del platonismo medieval. Pero en todo sistema filosófico, aparte de los aspectos temporales y caducos, hay algo permanente, y es la aspiración inconmovible del filósofo hacia la verdad. La manera específica de situarse el filósofo, de enfrentarse, por decirlo así, con la verdad, abstracción hecha de todas las contingencias históricas del momento, es el "espíritu" del sistema. Hay, ciertamente, un espíritu del "lulismo", que es un término consagrado en la historia de la filosofía.

17. Podríamos definir el espíritu del lulismo diciendo que es una filosofía de combate espiritual—no de lucha material o de guerra—cuyo objeto es conseguir la paz interior, prenda de salud eterna, o dicho en otros términos, una filosofía mística de la acción. Lull, como todo filósofo, busca la verdad, pero no la verdad abstracta, desinteresada, sino la verdad práctica, la *veritas salutifera,* usando una expresión agustiniana que vemos incorporada al léxico luliano. Verdad salutífera es sinónimo de felicidad eterna. Esta filosofía—repitámoslo una vez más—es incomprensible sin el hombre que en todo momento le comunica fuerza y calor, aunque toda ella gravite hacia la eternidad. Es una filosofía tempestuosa y de acentos dramáticos, especialmente apta para las situaciones extraordinarias de la vida. Por eso, exige un temple heroico y se desenvuelve siempre entre la doble frontera de la temeridad y la grandeza. Es también una filosofía de la abnegación personal absoluta, aunque jamás pierda de vista el servir a la pública utilidad de la Cristiandad; pero su órbita de acción, iluminada por la idea pura o, tal vez mejor, divina, tiene por teatro el universo entero.

18. Un último resultado que de nuestra exposición cabe recoger, es la filiación franciscana de Ramón Lull y su filosofía (70), a pesar de los trazos vigorosos que imprimen al uno y a la otra un carácter perso-

---

(70) El fondo franciscano de la filosofía luliana ha sido registrado paso a paso en cada uno de los capítulos de nuestra exposición. A todos ellos, pues, y a los capítulos VII y VIII—psicobiográficos—, remitimos al lector.

Sobre la estirpe franciscana de R. Lull y su filosofía véanse, especialmente, E. Gilson: *La philosophie de saint Bonaventure* citada, cap. II, págs. 116 y 117, y *La philosophie franciscaine* citada; J. H. Probst: *Ramon Lull, philosophe populaire catalan et franciscain,* "Criterion", Barcelona, 1926-1927, vol. II, págs. 387-406, y vol. III, págs. 182-210; y Tomás Carreras i Artau: *Els caràcters de la filosofia franciscana i l'esperit de Sant Francesc,* citado.

nal. Situado fundamentalmente el filósofo mallorquín dentro de la corriente agustiniana, y siendo patentes las influencias de San Anselmo (71) y de los Victorinos (72), es fácil descubrir en él los rasgos comunes de familia con los filósofos franciscanos, especialmente con San Buenaventura y Roger Bacon. La concepción de la vida como una constante e ininterrumpida ascensión hacia Dios, realizada en diversas etapas; la doctrina de los sentidos espirituales, y el vigor con que el autor del *Ars magna* proclama la integridad y la plenitud de la vida espiritual como condición indispensable para emprender aquella ascensión desde el punto de partida terrenal hasta la unión beatífica, son trazos esenciales que denuncian el próximo parentesco de la filosofía luliana con la del Doctor Seráfico. El *Itinerarium mentis* está implícito en toda la filosofía del Doctor Iluminado.

Con R. Bacon coincide R. Lull en su pasión por el saber, aparejada a la preocupación metodológica que empuja al uno y al otro, desde sus respectivas posiciones, hacia la enciclopedia de las ciencias de la época (73). Ambos se sienten investidos de una misión providencial, y de ahí sus grandiosos proyectos de renovación interior de la Cristiandad, como primer trámite para la realización de un imperio espiritual cristiano extendido por todo el orbe. En su común afán proselitista los dos preconizan, en lo fundamental, unos mismos medios: la conversión de los infieles mejor con razones y con la predicación que por las armas materiales, la cruzada espiritual—reforzada en Bacon con los descubrimientos secretos de la ciencia experimental—y el conocimiento de las lenguas orientales. La difusión del movimiento dominicano explica la adopción de estas medidas, sobre todo la última, en R. Bacon; pero en R. Lull, situado dentro de la corriente polémico-apologética (74), que mantuvo relaciones cordiales con los dominicos y fué aconsejado personalmente por San Ramón de Peñafort (75), la sugestión es directa, y sería inadmisible suponer, respecto de este punto, que se trata de una

(71) Véanse el cap. XI, § II, n.° 6, el cap. XIV, § I, n.° 2, el cap. XV, § III, n.° 22, y el cap. XVI, § I, n.° 1, de la presente obra.

(72) Véanse el cap. XIV, § I, n.° 6, el cap. XV, § II, n.° 19, y el cap. XVI, § III, n.° 23, de la presente obra.

(73) Véase el cap. XII, § III, n.° 26, de la presente obra.

(74) Véase el cap. X, §§ I y II, núms. 3 y 4 de la presente obra.

(75) Véase el cap. VII, núms. 4 y 12, de la presente obra. Lull invoca reiteradamente a "Sent Francesc e Sent Domingo" o bien "Sent Domingo e Sent Francesc" (*Libre de contemplació en Dèu*, cap. 359, párr. 18, cap. 360, párr. 15, y cap. 366, párr. 30; tom. VII, págs. 539, 550 y 644).

influencia del *Opus maius* (76). No menos sorprendente es la actitud paradójica adoptada por ambos filósofos frente a la civilización arábiga. Por un lado, declaran incompatible esta civilización con la civilización cristiana, y éste es el origen remoto de su imperialismo religioso; pero, por otra parte, se sienten atraídos en lo más hondo de sus aficiones por la cultura oriental, de la que se convierten en voceros. Bacon es uno de los introductores en Oxford de la ciencia arábiga, cuyas excelencias no se recata de recomendar a los estudiosos; en tanto que Lull asimila a su sistema terminologías, doctrinas y prácticas sociales de los árabes o se inspira directamente en maneras de devoción de los "sufíes", con ánimo de arraigarlas entre los cristianos, en obras tan características como el *Libre de amic e amat* y *Els cent noms de Dèu* (77). Desde otro punto de vista, la filosofía de Bacon y la filosofía luliana significan una nueva postura adoptada por el agustinismo anselmiano en su afán de conseguir una demostración racional de la fe católica y explicar el sentido espiritual de la Sagrada Escritura; el filósofo inglés aporta en esta empresa, además de la recomendación filológica, el refuerzo de las matemáticas y de la nueva ciencia experimental; Lull ofrece su Arte combinatoria—preludio de la lógica matemática—y todo su Arte general. Finalmente, tanto la filosofía de Bacon como la filosofía luliana llevan impreso en sus entrañas el signo franciscano, aprendido de San Buenaventura, a saber: la reducción de todas las artes y la consiguiente subordinación de la filosofía a la teología, esto es, la convicción profunda de que por encima de la ciencia "adquirida" trabajosamente hay la "sabiduría", nutrida con la luz perenne de la ciencia "infusa". En el uno y en el otro su carrera filosófica termina en el misticismo.

Pero hay alguna notable diferencia, en punto a franciscanismo, entre R. Lull y R. Bacon, diferencia que se explica por la diversidad de temperamento y por la peculiar manera como el uno y el otro han entendido lo que alguien ha denominado el "rigor franciscano". La crítica luliana, preludio o corolario del ansia reformista, es siempre impersonal: en toda la ingente producción del filósofo mallorquín no se encuen-

---

(76) No nos atreveríamos a afirmar con Probst, Carton y Longpré que Lull conoció el *Opus maius* o alguna otra obra del *corpus* baconiano. Sin tampoco negarlo, a nuestro juicio las sorprendentes coincidencias entre R. Lull y R. Bacon pueden explicarse por el fondo platónico-agustiniano que anima la filosofía de ambos, por las necesidades y las tendencias de la época y por algunas cualidades comunes de la psicología y el carácter de aquellos dos hombres singulares.

(77) Véanse, especialmente, el capítulo XV, § II, n.° 19, el cap. XVI, § III, números 28 y 26, y el presente capítulo XVII, § I, n.° 5.

tra una sola diatriba contra personas respetables, como son frecuentes en Bacon o en Jacopone da Todi y algunos de los Espirituales. Hay páginas lulianas que por su ternura y su intención moral podrían confundirse con las de los anónimos autores de las *Fioretti*: la razón de ello es que el misionero de Mallorca, por su profunda "humildad franciscana", está tan cerca como cualquiera de los "primeros compañeros" de su padre espiritual. Un último rasgo, que sería inútil buscar en el filósofo inglés, evidencia la mayor identificación del filósofo mallorquín con el Santo de Asís: es la importancia decisiva que en el *opus* total luliano adquiere la acción personal, el ejemplo fecundante, el gesto heroico que, en la mente del Doctor Iluminado, supera a todas las filosofías.

APENDICES I Y II (1)

I. CATALOGO BIBLIOGRAFICO-CRONOLOGICO DE LAS OBRAS TEOLOGICAS DE ARNALDO DE VILANOVA (2)

A) Obras auténticas.

1. *Expositio super Apocalipsi.* Escrita antes de 1299, es considerada como una de las primeras obras teológicas de Arnaldo.

2. *Introductio in librum Joachim de semine scripturarum, seu de prophetis dormientibus.* Alrededor de 1292.

3. *Allocutio super significatione nominis thetragrammaton.* Dedicada a fray Pedro Puget, O. P. Castillo de Meüillon, 20 julio 1292.

   Hay, además versión griega.

4. *Dyalogus de elementis catholicae fidei, seu Alphabetum catholicorum ad inclitum dominum regem Aragoniae pro filiis erudiendis in elementis catholicae fidei.* Entre 1295 y 1297.

   Editado por W. Burger en *Beiträge zur Geschichte der Katechese im Mittelalter,* "Römische Quartalschrift...", Roma, 1907, fac. 4, págs. 163 y siguientes.

   Hay, también, versión griega.

5. *Tractatus de prudenti catholicorum scholarium.* Antes de 1297.

6. *Tractatus de tempore adventus Antichristi et fine mundi.* Texto latino, 1.ª parte (1297) y 2.ª parte (1300).

   El texto catalán se ha perdido.

---

(1) Véase el cap. V, § I, nota 12; pág. 206, de la presente obra.

(2) Para una ampliación de las noticias incluídas en el presente catálogo, consúltese el artículo de Joaquim Carreras i Artau: *Les obres teològiques d'Arnau de Vilanova,* inserto en "Homenatge a Antoni Rubió i Lluch. Miscel-lània d'Estudis Literaris, Històrics i Lingüístics", Barcelona, 1936; vol. II, págs. 217-231. Omitimos aquí, para mayor brevedad, la mención de los manuscritos.

Con carácter general, advertimos que las referencias a manuscritos existentes en archivos y bibliotecas españoles, que se contienen en la presente obra, se ajustan a las noticias que poseían los autores en el año 1935.

7. *Protesta contra el oficial real y los teólogos de la Sorbona ante el rey de Francia, Felipe el Hermoso.* Texto latino; París, primer semestre de 1300.
Publicada por M. Menéndez y Pelayo: *Historia de los Heterodoxos españoles,* 2.ª edición, vol. III. Madrid, 1918. Apéndices, págs. LXXIV-LXXVIII.

8. *Appellatio ad apostolicam sedem contra cancellarium et collegium theologorum parisiensium.* París, 12 octubre 1300.
Publicada por M. Menéndez y Pelayo, ob. y lug. cits., págs. LXXIX-LXXXII; y por Denifle-Chatelain: *Chartularium Universitatis Parisiensis,* II, n. 616, págs. 87-90.

9. *Tractatus de mysterio cimbalorum.* Dedicado al prior y monjes de Scala Dei. Scúlcola, verano de 1301.

10. *Philosophia catholica et divina tradens artem annichilandi versutias maxime Antichristi et omnium membrorum ipsius.* Dedicado al Colegio Apostólico. Verano de 1302.
Hay, además, versión griega.

11. *Apologia de versutiis et perversitatibus pseudo-theologorum et religiosorum.* Dedicada al maestro Jaime Blanch, canónigo en Digne. Gerona?, a fines de 1302.

12. *Eulogium, de notitia verorum et pseudo-apostolorum.* Gerona?, 1302 o 1303.
Hay, asimismo, versión griega.

13. *Prima denunciatio Gerundensis.* Dirigida al obispo gerundense Bernardo contra el dominico B. de Puigcercós. Gerona, entre 1302 y 1303.

14. *Secunda denunciatio Gerundensis.* Dedicatoria, lugar y fecha como la anterior.

15. *Tertia denunciatio Gerundensis.* Dirigida al oficial del rey, contra el mismo. Lugar y fecha como las dos anteriores.

16. *Confessio Ilerdensis de spurcitiis pseudo-religiosorum.* 1303.

17. *Denunciatio prima facta Massiliae.* Marsella, 11 febrero 1304.

18. *Gladius veritatis adversus thomatistas.* Dirigida al maestro Jaime Blanch, antes citado. Marsella, febrero 1304.

19. *Denunciatio secunda facta Massiliae.* Marsella, 28 febrero 1304.

20. *Carpinatio poetrie theologi deviantis.* Dirigida a un tal Marcelo, canónigo de Cardona. Marsella, 1.ª quincena de marzo 1304.

21. *Denunciatio tertia facta Massiliae.* Marsella, 14 marzo 1304.

22. *Sobre la muerte de Bonifacio VIII.* Opúsculo latino dirigido al papa Benedicto XI. Aviñón, 2 junio 1304.
Editado por H. Finke: *Aus den Tagen Bonifaz VIII,* Münster i. W., 1902, págs. CLXXVII-CXCII.

23. *Protestatio facta Perusii coram domino camerario summi pontificis.* Perusa, 18 julio 1304.

Editada por H. Finke, ob. cit., págs. CXCII-CXCVII; y por A. Rubió i Lluch: *Documents per la història de la cultura catalana mig-eval*, vol. I, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1908, págs. 33-37.

24. *Tractatus de esu carnium pro sustentatione ordinis Carthusiensis, contra iacobitas.* 1304?

Editado en la colección de las obras médicas de Arnaldo: Lyon, 1520; Basilea, 1585, y otras veces.

25. *Allocutio christiani, seu de dignitate creature rationalis.* Dedicada al rey de Sicilia, Federico. Sicilia?, fines de 1304 o comienzos de 1305.

26. *Dancia illustris domini regis Aragonum cum commento.* Hacia 1305.

Editada por Cesare Lollis en "Revue des Langues romanes", vol. 31, 1887, págs. 291-295.

27. *Super facto adventus Antichristi.* Opúsculo catalán. 11 julio 1305.

Editado por Ramón de Alós, bajo el título *Confessió de Barcelona*, en "Quaderns d'Estudi", vol. XIII; Barcelona, junio 1921.

28. *Antidotum contra venenum effusum per fratrem Martinum de Atheca Predicatorem adversus denunciationes finalium temporum.* Dedicada al obispo de Mallorca. Verano de 1305.

29. *Presentatio facta Burdegalie coram summo pontifice domino Clemente V.* Burdeos, 24 agosto 1305.

Editada por Finke, ob. cit., págs. CCII-CCXI.

30. *Informatio beguinorum, seu lectio Narbone.* Posterior a agosto de 1305.

Hay texto latino, catalán, italiano y griego, si bien los dos primeros no coinciden.

El texto catalán fué editado por Ramón de Alós en "Festgabe Finke", München, 1925, págs. 189-199.

31. *Responsiones ad regem Francie* sobre el asunto de los Templarios. Anterior al 19 febrero 1308.

Texto desconocido; Arnaldo lo cita en una carta a Clemente V.

32. *Interpretatio de visionibus in somniis dominorum Jacobi secundi regis Aragonum et Frederici tertii regis Siciliae eius fratris.* Aviñón, octubre 1309.

Editada por Francowitz: *Catalogus testium veritatis*, Strasburg, 1562, págs. 357-376; por J. Wolf: *Lectiones*, I, pág. 565; y por M. Menéndez y Pelayo, ob. y lug. cits., págs. XLIX-LXVIII.

33. *Rahonament d'Avinyó.* Almería, enero 1310.

Es el texto catalán que corresponde a la obra anterior, de la cual, sin embargo, le separan grandes diferencias.

Editada por M. Menéndez y Pelayo, ob. y lug. cits., págs. XCII-XCV; y por Faraudo, en "Recull de textos catalans antics", fasc. XI, Barcelona, 1909.

34. *Letra tramesa al rei Jaume II, a nom del seu germà Frederic de Sicilia, amb un pla de reforma de la seva casa i reialme.* Anterior a octubre de 1310.
Editada por M. Menéndez y Pelayo, ob. y lug. cits., págs. LXXXIII-XCII.

35. *Constitucions per al reialme de Sicília per encàrrec del seu rei Frederic, especialment sobre esclavitut, jocs i drets eclesiàstics.* Mesina, 15 octubre 1310.
Editada por H. Finke en *Acta Aragonensia*, vol. II, págs. 695-699.

36. *De la humilitat i paciència de Jesucrist.*
El texto catalán es desconocido; pero hay versión griega.

37. *Epistola ad priorissam de charitate.*
El texto latino es inexistente o desconocido, y el texto catalán se perdió. Se conservan, en cambio, las versiones italiana y griega.

38. *De eleemosina et sacrificio.*
El texto, que estaba en catalán, se ha perdido.

39. *Una exposición de la vida cristiana.*
El texto latino y el catalán están perdidos, pero se conocen las versiones italiana y griega.

40. *Otra información sobre los beguinos.*
Texto catalán hoy perdido.

41. *Responsio contra Bn. Sicardi.*
Texto desconocido.

B) Epistolario.

42. *Inclito domino regi Francorum.* A Felipe *el Hermoso.* Génova, 17 noviembre 1301 (3).

43. *Fratribus ordinis predicatorum qui sunt Parisius.*

44. *Fratribus predicatoribus Montispesulani.*

45. *Fratribus minoribus Parisius.*
Editada por el P. José M.ª Pou: *Visionarios, beguinos y fratricelos catalanes (siglos* XIII-XV), Vich, 1930, págs. 48-49, nota 4.

46. *Fratribus minoribus Montispesulani.*
Editada por el mismo, ibid., págs. 48-50.

(3) Es la carta acompañatoria del tratado *De adventu Antichristi.* Con idéntico objeto fueron escritas las cartas catalogadas con los números 43 al 53 que, por tanto, se puede suponer con toda verosimilitud hayan sido escritas también en 1301, aun cuando no lleven indicación de fecha.

47. *Abbatti et conventui Sancti Victoris Parisius.*

48. *Fratribus Vallis Magnae.* A los cistercienses de Valmagne.

49. *Dominis Auxitano et Burdegalensi.* A los obispos de Aux y de Burdeos.

50. *Angelo ecclesiae Valentinae.* Al obispo de Valencia.

51. *Angelo Ebredunensis ecclesiae.* Al obispo de Embrum.

52. *Angelo Altisidorensis ecclesiae.* Al obispo de Auxerre.

53. *Inclito domino regi Aragonum.* A Jaime II.

54. *Domino Bonifacio summo pontifici.* A Bonifacio VIII. Niza, 29 agosto 1302 (4).
Editada por H. Finke: *Aus den Tagen,* etc., págs. CLX-CLXII; y por A. Rubió i Lluch, ob. y vol. cits., págs. 29-31.

55. *Collegio dominorum cardinalium.* Los mismos lugar y fecha.
Editada por H. Finke, ibid., págs. CLXII-CLXIII; y por Rubió, ibid., págs. 31-32.

56. *Al rey de Aragón, Jaime II.* Anterior a febrero 1305.
Texto desconocido, en el que proponía una cruzada contra los infieles; el rey la cita en su respuesta.

57. *Epistola Bartholomeae Montaneri.* Anterior a agosto 1305.
Editada por P. Diepgen: *Arnald von Villanova als Politiker und Laientheologe,* Berlín, 1909, apénd. I, págs. 100-102.

58. *A Clemente V,* sobre la caída del Temple. Anterior a 19 febrero 1308.
Editada por H. Finke: *Papstum und Untergang des Templeordens,* vol. II, págs. 93-94.

59. *Al rey de Aragón, Jaime II* (en latín). Marsella, 19 febrero 1308.
Editada por H. Finke, ibid., págs. 94-98; Pou, ob. cit., págs. 66-67; y Rubió, ob. y vol. cits., págs. 42-44.

60. *A la reina Blanca de Francia* (en latín). Aviñón, verano de 1309.
Editada por H. Finke: *Acta Aragonensia,* vol. II, págs. 692-693.

61. *Al rey de Aragón, Jaime II* (en catalán). Marsella, 17 junio 1310.
Editada por H. Finke, ibid., págs. 694-695.

62. *Al mismo* (en latín). Mesina, 9 enero 1311.
Editada por H. Finke, ibid., págs. 701-702.

63. *Domino Bremundo domino Montisferrarii.*

---

(4) Es la carta acompañatoria del tratado *Philosophia catholica.* Lo mismo vale de la carta siguiente.

C) Obras dudosas.

64. *Responsio ad cavilationes adversarii veritatis.*
El texto latino es desconocido, pero hay versión griega.
Tal vez idéntica al núm. 41 o a una parte del núm. 6.

65. *Tratado sobre los siete espíritus maléficos.*
Arnaldo lo cita en la obra núm. 37.
Tal vez idéntica al núm. 6 o al núm. 9.

66. *Un escrito sin título.*
Citado por su *incipit* en la sentencia de Tarragona de 1316.
Tal vez idéntica al núm. 11 o a otra obra ya catalogada.

67. *Lectio Almerie.*
Citada en el inventario de los bienes muebles de Arnaldo.
Tal vez idéntica al núm. 33.

68. *Lectio Cathanie.*
Citada en el mismo inventario.
Podría ser uno de los escritos sicilianos.

69. *Cuestiones, escritos o reglas católicas.*
Citada de diversas maneras en el mismo inventario.
Tal vez idéntica al núm. 4 o al núm. 10; o, quizás, obra desconocida de Arnaldo.

70. *Un tratado parecido al "De charitate".*
Citado en el mismo inventario.
Podría ser uno de los opúsculos ya catalogados.

71. *Regula confratrie.*
Opúsculo en lengua vulgar que se cita en el mismo inventario y podría ser alguno de los ya catalogados.

72-73-74-75. *Cuatro escritos sin título.*
Citados por sus *incipit* respectivos en el inventario, tal vez idénticos a otros anteriores.

76. *Un libro en vulgar rotulado "Filii Ismel".*
Citado en el susodicho inventario.

77. *Libre den Estorgat.*
Otro texto en romance, que se cita en el mismo inventario.

78. *Precepta pro amore Dei magistro Sancti Johannis de Ultramare ad debellandum contra Sarracenos.*
De dudosa atribución.

II. LISTA DE LOS ESCRITOS ORIGINALES DE ARNALDO DE VILANOVA EN LENGUA VULGAR (5)

A) Textos conocidos.

1. *Confessió de Barcelona* (27).
2. *Informació dels beguins, o lliçó de Narbona* (30).
3. *Rahonament d'Avinyó* (33).
4. *Letra tramesa al rei Jaume II, a nom del seu germà Frederic de Sicília, amb un pla de reforma de la seva casa i reialme* (34).
5. *Carta al rey de Aragón, Jaime II* (61).
6. *Art d'Agrimensura* (*Libre qu'ensenha de destrar, de atermenar, de agachonar et de scairar terras et autras possesions*).
   Mss. en la Biblioteca Mejana de Aix y en la municipal de Carpentras (citados por M. Menéndez y Pelayo: *Historia de los Heterodoxos españoles*, 2.ª ed., III, Madrid, 1918, págs. 193-194).

B) Textos perdidos.

7. *Tractat de l'Antichrist* (6).
8. *De la humilitat i paciència de Jesucrist* (36).
9. *De la caritat* (37).
10. *De l'almoina i del sacrifici* (38).
11. *Exposició de la vida cristiana* (39).
12. *Altra informació dels beguins* (40).

C) Textos dudosos.

Podría estar en catalán la carta, hoy desconocida, al rey de Aragón Jaime II que hemos catalogado en el número 56.

Asimismo podrían estar escritas en catalán todas o algunas de las piezas catalogadas con los números 65 al 77.

---

(5) A cada escrito se acompaña, entre paréntesis, una referencia al número que lleva en el anterior catálogo.

INDICE DE MATERIAS

CAPITULO IV

La Escolástica en la Facultad de Teología.

Sección I: La evolución de las ideas filosóficas en la Orden de Predicadores.

Sección II: Las doctrinas filosóficas en los teólogos franciscanos.

Páginas

CAPITULO V

El anti-escolasticismo.—Arnaldo de Vilanova.

PARTE III: EL ESCOLASTICISMO POPULAR. RAMON LULL (RAIMUNDO LULIO)

CAPITULO VI

Introducciòn.

Páginas

CAPITULO VII

VIDA DE R. LULL.

CAPITULO VIII

PSICOLOGÍA, CARÁCTER Y EDUCACIÒN DE LULL.

CAPITULO IX

LAS OBRAS LULIANAS.

CAPITULO X

La doctrina.—Orígenes y desenvolvimiento de la filosofía luliana.

CAPITULO XI

El Arte luliana: sus orígenes y evolución.—El "Ars Magna" primitiva.

CAPITULO XII

Desintegración y simplificación del Arte general. La enciclopedia de las ciencias y el "Arbre de sciencia".

Páginas

CAPITULO XIII

La "Logica nova" y el "Ars generalis ultima".—Producciones posteriores.

CAPITULO XIV

Arte general, lógica y Método.—El lenguaje filosófico.—Nueva valoración del Arte luliana.

CAPITULO XV

LA METAFÍSICA Y LA TEOLOGÍA.—LA POLÉMICA CON LOS AVERROÍSTAS.

Páginas

CAPITULO XVII

La moral y la pedagogía.—Política, reforma social y utopía.—Epílogo.

INDICE DE GRABADOS

ACABÓSE LA IMPRESIÓN DE ESTE LIBRO,

HECHA EN MADRID,

EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE CÁNDIDO BERMEJO

CALLE DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD, NÚM. 7,

EL JUEVES 16 DE NOVIEMBRE DE 1939.

AÑO DE LA VICTORIA